P. Hünermann

Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert

HERDER

PETER HÜNERMANN

DER DURCHBRUCH GESCHICHTLICHEN DENKENS IM 19. JAHRHUNDERT

PETER HÜNERMANN

DER DURCHBRUCH GESCHICHTLICHEN DENKENS IM 19. JAHRHUNDERT

Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey,
Graf Paul Yorck von Wartenburg
Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

Herder Druck Freiburg im Breisgau 1967
Bestellnummer 14643

VORWORT

Die hier vorgelegte Untersuchung über den Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert erscheint mir in mannigfacher Hinsicht als eine Gabe, die mir zuteil geworden ist. Die erste Anregung zu dieser Arbeit ergab sich aus der Lektüre von Martin Heideggers Schriften und einer Vorlesung von Max Müller im WS 1960/61. Die Gedanken reiften im Seminar für Religionsphilosophie von Bernhard Welte. Lange und eingehende Gespräche mit Bernhard Casper und Klaus Hemmerle taten das ihrige. Dem verehrten Lehrer und den Freunden gebührt darum der erste Dank. Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. hat die Studie im SS 1967 als Habilitationsschrift angenommen. Dem Dank der Fakultät gegenüber verbindet sich der Dank an den Verlag Herder, welcher in großzügiger Weise die Publikation übernommen hat.

Freiburg i. Br., im Juni 1967 — Peter Hünermann



INHALT

C. DIE LEBENSPHILOSOPHISCHE BESINNUNG WILHELM DILTHEYS AUF DIE GESCHICHTE UND DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

D. DER GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE UND -THEOLOGISCHE GEDANKE PAUL YORCKS VON WARTENBURG

E. GESCHICHTE UND OFFENBARUNG
RÜCKBESINNUNG UND AUSBLICK



EINLEITUNG

Die Theologie bedenkt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Sie ist die einläßliche Zwiesprache des im geschichtlichen Worte sich mitteilenden Gottes und des je neu fragenden Menschen. Die Theologie weiß sich deshalb verpflichtet, die großen bewegenden Fragen einer Zeit in die Einheit dieses Gespräches einzubringen. Nur wo diese Fragen so in ihr eigenes Wesen hinein entfaltet werden, daß sich darin von innen her die Verwiesenheit des Menschen auf das göttliche Wort der Offenbarung kundtut, kann dieses Wort als die erlösende, heilbringende Zusage Gottes verstanden werden.

Dieser Dienst der Theologie wird zu verschiedenen Zeiten verschiedene Formen annehmen. In Perioden ruhigen Gleichmaßes, welche überkommene Gestalten menschlichen Lebens und Denkens in mählichem Gange reifen lassen, wird sich die Theologie dieser Aufgabe vielleicht kaum bewußt werden. Sie lebt in der Selbstverständlichkeit der bereits früher prinzipiell erhellten Fragen und Probleme. Im Sinne des Herkömmlichen arbeitet sie weiter an deren Erschließung und dem Antwort bietenden Verständnis der Offenbarung.

Eine andere Arbeitsweise bedingen Zeiten, die — wie in einem plötzlichen Umschwung der Witterung — alle Bereiche des Lebens in ein neues, unbekanntes Licht tauchen. Kennzeichen solcher epochalen Wandlungen sind das eigenartige Befremden, das die Menschen gegenüber dem Überlieferten befällt, die innere Ferne, welche ihnen ein unmittelbares Verständnis und den direkten Vollzug der ererbten Lebensgestalten unmöglich macht. Solche Wendungen der Geschichte fordern von der Theologie den höchsten Einsatz. Sie muß sich mühen, das neue Selbst- und Weltverständnis, das beide gründende Seinsverständnis zu erheben, zugleich aber die Verstehenshorizonte der Offenbarungsquellen und der maßgeblichen Traditionen so aufzudecken, daß sich erneut jener unverstellte

Durchblick ergibt, in welchem die Offenbarung Gottes dem Menschen in ihrer Bedeutung aufzugehen vermag[1].

Die hier zu leistende Arbeit ist ebenso philosophischer wie theologischer Art. Wenn anders das verborgen waltende Geschick der Zeit, welches — den Alltag ermöglichend — allem Selbstverständlichen zugrunde liegt, sich nur dem ins Äußerste, Hintergründigste zielenden Denken zeigt, so wird sich die Ernsthaftigkeit der erforderlichen philosophisch-theologischen Besinnung darin bewähren, daß sie auf die kühnsten Denker ihrer Epoche hört, welche das Wesen der Zeit am deutlichsten ins Wort gefaßt haben. Indem solche Besinnung sich den dort aufgeworfenen Problemen stellt, vertrauend, daß die radikalste Frage der Wahrheit am nächsten ist, bezeugt sie ihre Redlichkeit.

Eine solche Lage scheint für die Theologie heute gegeben zu sein. Wenn nicht alle Zeichen trügen, dann bezeichnet die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert einen umfassenden, epochalen Einschnitt unserer Geschichte. Die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Revolutionen deuten als Symptome auf die verborgeneren, tiefer sich abspielenden geistigen Umschichtungen, aus welchen — wie in einem gewaltigen Beben — unsere moderne Welt emporsteigt. Eine neue Weise des In-der-Welt-seins hat sich dem Menschen zugeeignet, und wir sind immer noch dabei, die Grundzüge dieses Gefüges von Mensch und Welt abzutasten. Einer dieser Züge — vielleicht einer der bedeutendsten, weil von ihm her sich die anderen zu erschließen scheinen — ist die geschichtliche Verfaßtheit der Wirklichkeit im Ganzen.

Die Physiognomie unserer Epoche ist von Anfang an geprägt durch eine neuartige Entfaltung des historischen Sinnes. Friedrich Meinecke nennt als Träger dieser Bewegung vor anderen Lessing, Winckelmann, Möser, Goethe[2]. Die philosophische Fassung dieses Weltverständnisses liegt in den Werken Wilhelm v. Humboldts, Friedrich Schlegels, den Systemen Hegels und Schellings vor. Diese Entdeckung von Geschichte und Geschichtlichkeit erscheint Meinecke

---

[1] Vgl. *Bernhard Welte,* Ein Vorschlag zur Theologie heute, in: Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) S. 410—426.

[2] *Friedrich Meinecke,* Die Entstehung des Historismus. Werke, Bd. 3 (München 1959) S. 285—584.

als „eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat“ [3]. Dabei kommt jener Entwicklung, die Meinecke im Auge hat, offensichtlich nur die Bedeutung eines verhaltenen Anfangs zu. Jene Art, geschichtliche Wirklichkeit zu verstehen, weicht um die Mitte des 19. Jahrhunderts einer veränderten Betrachtungsweise. Die romantischen und idealistischen Entwürfe werden als letzte Wehen der vorangehenden Großepoche metaphysischen Denkens empfunden, welche die Entbindung des geschichtlichen Denkens allererst einleiten. Geschichtlichkeit bezeichnet — in wachsender Deutlichkeit — die Weise der Helle, in der dem Menschen überhaupt gegeben ist, was immer es gibt.

Zu den maßgeblichen Wegbereitern dieses Denkens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zählen Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck v. Wartenburg.

Droysen (1808—1884) gehört in die Reihe der großen Historiker, der Niebuhr, Schlosser, Ranke, Mommsen. Sein reifstes Werk, die „Historik“, nennt Rothacker „die geistvollste Einführung in die Geschichtswissenschaft, wie wir besitzen“ [4]. Diese Phänomenanalyse der historischen Forschung entfaltet erste Züge jenes geschichtlichen Denkens, freilich noch mannigfach durchschossen und verwoben mit andersartigen Einschlägen.

Der etwas jüngere Wilhelm Dilthey (1833—1911), einer der glanzvollsten Geisteswissenschaftler jener Zeit, hat erstmals die Metaphysik im ganzen und ihre einzelnen Gestalten, als Weise eines ungeschichtlichen, feststellenden Erkennens der Wirklichkeit zu deuten versucht. Seine Lebensphilosophie, seine Hermeneutik und der Aufweis historischer Kategorien bilden wichtige Vorarbeiten für ein unmetaphysisches Verstehen dessen, was ist.

Graf Paul Yorck v. Wartenburg (1835—1897), der langjährige Freund und Gesprächspartner Diltheys, darf schließlich mit Fug und Recht als der konsequenteste Denker der Geschichte und Geschichtlichkeit im späten 19. Jahrhundert bezeichnet werden. Ist Diltheys Ansatz noch in vieler Hinsicht durch ein ungeschichtliches Wissenschaftsideal gehemmt, so vollzieht sich in den philosophischen Arbeiten Yorcks ein wirklicher Durchbruch.

---

[3] A. a. O. S. 1.

[4] *Erich Rothacker,* J. G. Droysens Historik. Historische Zeitschrift 161 (1940) S. 84.

Nicht von ungefähr weckt dieses Denken gerade in der phänomenologischen Schule des 20. Jahrhunderts ein reiches Echo. Die Phänomenologie bietet jene Methode, in der sich das unmetaphysische, geschichtliche Denken frei entfalten kann. Dilthey beschäftigt sich noch in den letzten Lebensjahren mit Husserls Phänomenologie. Fritz Kaufmann und Ludwig Landgrebe, aus dem Kreis um Husserl stammend, arbeiten über Yorck v. Wartenburg[5] und Dilthey[6]. Am folgenreichsten aber ist die Begegnung Martin Heideggers mit diesen Philosophen. Die „Auseinanderlegung des Problems der Geschichte" in „Sein und Zeit" erwächst Heidegger aus „der Aneignung der Arbeit Diltheys"[7]. Die vorbereitende Daseinsanalytik ist dem Geist des Grafen Yorck verpflichtet, sie will dem Werke Diltheys dienen[8]. Wenn Heidegger in seinem reichen Lebenswerk später das Wesen der Sprache bedenkt, die Vorsokratiker nach dem ursprünglichen Verständnis der Wahrheit befragt, Nietzsches Philosophie als das Ende der Metaphysik interpretiert, das Wesen der Technik erörtert, so geschieht dieses Hören, Suchen und Deuten doch stets in der anfänglichen, durch „Sein und Zeit" vorgezeichneten Bahn, den ersten Ansatz freilich vertiefend zur Frage nach der Seinsgeschichte. Die Resonanz des Heideggerschen Werkes, die mehr oder weniger bewußte Rezeption seiner Fragestellungen, bilden einen unübersehbaren Hinweis, daß sich die im 19. Jahrhundert offen durchbrechende Wandlung des Denkens fortpflanzt, daß die Geschichtlichkeit einen Grundzug unseres Seinsverständnisses ausmacht.

Inwieweit ist dieses geschichtliche Fragen und Denken des Menschen von der Theologie nicht nur als Arbeitstechnik übernommen, sondern bedacht worden? Die Antwort bedarf hinsichtlich der katholischen Theologie einer Differenzierung.

Durch eine glückliche Fügung entspinnt sich zwischen den Den-

---

[5] *Fritz Kaufmann,* Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg (Halle 1928) Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX.

[6] *Ludwig Landgrebe,* Wilhem Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX (1928) S. 237—366.

[7] *Martin Heidegger,* Sein und Zeit (Tübingen [7]1953) S. 397. — Heideggers Arbeit erschien zunächst gleichfalls im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII.

[8] Vgl. a. a. O. S. 404.

kern, die der ersten Entfaltung des historischen Sinnes dienen, und einigen Theologen ein intensiver Dialog. Hier ist für den deutschen Sprachraum — neben Anton Günther und seinem Kreis — vor allem die katholische Tübinger Schule zu nennen. Während bei Günther die Problematik der Geschichte und Geschichtlichkeit eine geringe Rolle spielt[9], erwächst aus dem liebenden Streit der Tübinger mit der Romantik und dem Idealismus eine Theologie der Geschichte und eine wenigstens anfängliche Besinnung auf die Geschichtlichkeit der Theologie[10]. Zwar weisen die Arbeiten der einzelnen Theologen eine kraftvolle, individuelle Färbung auf, aber das gemeinsame philosophische Medium ihrer Theologie, die einheitliche Richtung des Fragens und die Prägung, die diese Schule von ihrem Gründer und Lehrmeister Johann Sebastian v. Drey empfangen hat[11], erlauben es, von *einer* Theologie zu sprechen. Leider bleibt der Einfluß dieser Schule relativ beschränkt.

Die breit vordringende Neuscholastik bringt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine völlig gewandelte Atmosphäre mit sich. Die erfrischende Offenheit des Gespräches mit der zeitgenössischen Philosophie ist wie weggeblasen[12]. Kleutgen schreibt in seiner „Theologie der Vorzeit“: „Nun sehen wir aber in unseren Tagen *alle menschlichen Wissenschaften,* Physik und Philosophie, Sprach- und Altertumskunde, Geschichte und Staatslehre verbündet, um das Christentum in seiner Grundlage zu erschüttern und bis in sein tiefstes Innere in der mannigfaltigsten Weise zu befeinden.“[13] Der Vorkämpfer und Wegbereiter der Neuscholastik in Deutschland hat diese verurteilenden Sätze nicht beiläufig geschrieben. Das

---

[9] Vgl. *Paul Wenzel,* Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus (Essen 1961) S. 201—203.

[10] Josef Rupert Geiselmann hat in seinem jüngsten Werk: Die Katholische Tübinger Schule, ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964) S. 280—368, der „Philosophie und Theologie der Geschichte nach der Katholischen Tübinger Schule“ ein längeres Kapitel gewidmet.

[11] Vgl. *Geiselmann,* Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey, in: TQ (1930) S. 49—117.

[12] Vgl. *Bernhard Welte,* Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Auf der Spur des Ewigen, S. 380—409; *Bernhard Casper,* Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964), S. 161—179.

[13] *Joseph Kleutgen,* Die Theologie der Vorzeit (Münster 1860) Bd. 3, S. 992.

abendländische Denken von Sokrates bis zur Spätscholastik im 17. und 18. Jahrhundert bildet nach Kleutgen eine große Einheit[14]. Diese Philosophie der Vorzeit, deren Grundlage und Methode durch alle Jahrhunderte hin dieselben geblieben sind, wird vom Denken der Neuzeit tödlich bedroht. Zu ihrem Umsturz haben sich alle modernen Wissenschaften und die Philosophie zusammengerottet. Da die Möglichkeit katholischer Theologie ihm unlöslich mit dem Weltverständnis der Vorzeit verbunden scheint, kämpft Kleutgen mit aller Entschiedenheit für eine Restauration. Diese defensive Geisteshaltung bestimmt die Neuscholastik — mehr oder minder — bis in die ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts hinein. Sie äußert sich in potenzierter Weise, wo es um die Frage der Geschichte und Geschichtlichkeit geht. Zwar entstehen im Zuge der leoninischen Thomasrenaissance die großen kritischen Texteditionen, eine Fülle historischer Monographien und Untersuchungen, aber das theologische Bedenken der Geschichte selbst wird dadurch nicht wesentlich gefördert. Als Zeuge mag ein so geistvoller und selbständiger Theologe wie Scheeben gelten. In seiner theologischen Erkenntnislehre erörtert er das Wesen der Tradition und Dogmenentwicklung. Da für Scheeben die geoffenbarte Wahrheit einen vorhandenen Bestand bildet, ist eine geschichtliche Entfaltung der Überlieferung nur so denkbar, daß aus den vorliegenden „stamm- oder kernhaften Wahrheiten" — gegebenenfalls „mit Hilfe anderer Wahrheiten" — neue Wahrheiten abgeleitet werden[15]. Scheeben entwirft ein Organon logischer Gesetze, die die „genetische Entwicklung und konkrete Erscheinung" der kirchlichen Überlieferung regeln[16]. Das geschichtliche Wesen der Überlieferung, wie es bereits die Romantiker gesehen hatten, ist aus dem Blickfeld verschwunden. Wo es — wie bei Newman oder im sogenannten Modernismus — als Problem erkannt und aufgegriffen wird, kommt es nicht zu einem Austrag innerhalb der kirchlichen Theologie. Erst im Laufe der letzten zwei, drei Jahrzehnte hat sich die katholische Theologie — oftmals angeregt durch das ökumenische Gespräch — dieser Frage zugewandt. Überblickt man die bedeutenderen Publikationen, so fällt auf, daß

[14] Vgl. *Joseph Kleutgen,* Die Philosophie der Vorzeit (Innsbruck ²1878) Bd. 1, S. 3 f.
[15] *Matthias J. Scheeben,* Gesammelte Schriften (Freiburg 1948) Bd. 3, S. 155.
[16] Vgl. a. a. O. S. 151.

im Gegensatz zu der Arbeitsweise der Tübinger Theologen kaum der Versuch unternommen wird, den hervorragenden Ansätzen des jüngeren geschichtsphilosophischen Denkens nachzuspüren und deren Bedeutung für die Theologie zu erforschen[17].

Damit zeichnet sich eine notwendige theologische Aufgabe ab. In ihren Rahmen ordnet sich die vorliegende Untersuchung ein. Sie will — in einer Besinnung auf das Werk Droysens, Diltheys und Yorcks — dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert nachgehen. Um die Kontinuität mit dem ersten Aufbruch geschichtlichen Weltverständnisses zu wahren, soll eine Skizze jener Theologie der Geschichte vorausgeschickt werden, welche die Tübinger Schule erarbeitet hat. Dieser Abriß wird zugleich in einer wenigstens vorläufigen Weise die Geschichtlichkeit der im Glauben bejahten Grundrealitäten — wie Offenbarung Gottes, Kirche, Überlieferung — ansichtig machen. Er bietet so erste Anhaltspunkte, welche es erleichtern werden, das im Gespräch mit Droysen, Dilthey und Yorck v. Wartenburg sich zeigende Wesen der Geschichte in einem Schlußkapitel auf jene Phänomene hin zu bedenken, welche die Sache der Theologie ausmachen.

---

[17] Interessanterweise stehen auch heute noch der deutsche Idealismus und seine Geschichtsauffassung stärker im Blickpunkt theologischer Forschung als die darauffolgenden geschichtsphilosophischen Entwürfe. Vgl. die Arbeit von Walter Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. Der Begegnung der katholischen Theologie mit den neueren Denkern der Geschichte hat vor allem Josef Höfer in seiner Dilthey-Studie vorgearbeitet (Vom Leben zur Wahrheit, Freiburg i. Br. 1936). Freilich ist dieses verdienstvolle Werk bestimmt durch den geistigen Horizont der katholischen Theologie in den dreißiger Jahren, welcher eine tiefgehende Auseinandersetzung mit der Frage der Geschichtlichkeit noch ausschloß.

A. Der geschichtstheologische Entwurf der Tübinger Schule[1]

1. *Wahrheit und Heilsgeschichte*

Die Grundlage der gesamten Theologie der Geschichte — wie sie die Tübinger Schule erarbeitet hat — ist die Einsicht, daß die Wahrheit selbst ein Geschehen, näherhin das Heilsgeschehen ist. Wahrheit meint hier nicht die Urteilswahrheit, verstanden als adaequatio intellectus et rei, sondern die Wahrheit überhaupt, die die

---

[1] Dieses Kapitel bietet nur einen Aufriß der Tübinger Geschichtstheologie. Für Einzelfragen sei verwiesen auf die mustergültigen Monographien Geiselmanns und seine zusammenfassende Darstellung: Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964); ferner auf die Arbeiten des Verf., Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier (Freiburg - München 1962) (mit umfangreichem Literaturverzeichnis); Der Reflex des deutschen Idealismus in der Katholischen Tübinger Schule, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965) S. 48—74. — Die Darstellung folgt in Teilfragen jeweils dem Theologen, der diese Problematik am gründlichsten erarbeitet hat. Daraus ergibt sich von selbst, daß die spekulativsten Köpfe der Schule — Drey, Staudenmaier, Kuhn — am meisten zu Wort kommen. Entgegen der Vermutung finden sich bei Möhler, der sich selbst vornehmlich als Kirchengeschichtler verstanden hat, wenig Ansätze, das Problem der Geschichte und die Frage nach der Geschichtlichkeit des Christentums zu klären. Seine verschiedenen Einleitungen in die Kirchengeschichte zeigen deutlich, wie der Gedanke der Geschichte und Geschichtlichkeit für Möhler um so blasser wird, je mehr er sich auf eigene Füße stellt und — mit der Übersiedlung nach München — aus dem Kreise seiner Tübinger Kollegen löst (vgl. die Einleitungen aus den Jahren 1826, 1829/30, 1833/34 in *Joseph Rupert Geiselmann,* Geist des Christentums und des Katholizismus [Mainz 1940] S. 389—396, 484—491 und die Einleitungsvorlesungen aus den Münchener Jahren in *Johann Ad. Möhler,* Gesammelte Schriften und Aufsätze, hrsg. v. J. J. Ignaz Döllinger [Regensburg 1840] Bd. 2, S. 261—290 und *Johann Ad. Möhler,* Kirchengeschichte, hrsg. v. Pius B. Gams [Regensburg 1867] Bd. 1, S. 1 ff.). Die Geschichte erscheint immer deutlicher als eine zweckgerichtete Bewegung, deren Einzelmomente, die freien Taten des Menschen, durch die Providenz ins Ziel gelenkt werden. Dieser Zweck ist in Christus, dem Mittelpunkt der Geschichte, geoffenbart worden. Erschien den Heiden die Geschichte als Chaos — es fehlte ihnen der Gedanke des göttlichen Zweckes —, so ist die Geschichte nach Christus nichts als die Entfaltung dieses Zieles, das in Christus der Menschheit gesteckt wurde. „Alle Rätsel sind dadurch gelöst und klares Licht verbreitet sich über alle Irrgänge und alles Dunkel der Menschengeschichte. Wohl wird es uns sehr häufig nicht möglich sein, die Beziehung dieser oder jener Ereignisse, oder dieser oder jener Masse von Ereignissen auf den Einen Mittelpunkt der ganzen Geschichte zu entdecken. Aber wenn einmal der ganze Faden wird abgelaufen sein und alles vor unseren Augen sich wird entfaltet haben, dann werden wir sehen, wie bei mannigfachen

Übereinkunft der menschlichen Vernunft mit dem zu Erkennenden allererst ermöglicht und gewährt. Diese Wahrheit ist ein gottmenschliches Geschehen.

Nach Drey ist der Mensch göttliches Ebenbild, weil Gott ihn schaffend durchdringt, durchgeistet und sich ihm so erschließt[2]. Diese göttliche Selbsterschließung ist die Schöpfung des Menschen als eines geistigen, für alles Seiende geöffneten Wesens. Das Dasein des Menschen ist das frei sich gewährende Da Gottes für ihn. Vernunft als Vernehmen dessen, was ist, und Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes bilden vom Ursprung her eine Einheit.

In ähnlicher Weise bezeichnet Staudenmaier den vernünftigen Menschen — an sich, in seiner geistigen Eigenständigkeit — als die „noch nicht zum Bewußtsein gekommene Offenbarung“ [3]. Denselben Gedanken formuliert er an anderer Stelle so: Der Sinn des göttlichen Tuns ist die Selbstkundgabe, deren Vermittlung — die mittelbare Offenbarung oder der Mensch in seiner Selbständigkeit — um

---

Rückgängen auch alles auf Christus sich bezieht und seine Zwecke fördern muß, wenn es auch noch so widerstrebend dagegen aufgetreten ist“ (Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 268). Die vorchristliche Geschichte wie die nachchristliche profane Geschichte lassen sich von Christus her verstehen, da er der Logos, „die absolute Vernunft“ ist, „an welchem alles, was überhaupt vernünftig ist, wenigstens einen schwachen Anteil nimmt“ (a. a. O. S. 265).

Da die in Christus gegebene Wahrheit eine bleibende, ewige ist, so kann die Kirchengeschichte nur gedacht werden als Geschichte der „Bewahrung und Erklärung“ des einmal Gegebenen gegen alle Verdunkelungen und Mißverständnisse (a. a. O. S. 274), „da das Geschichtliche nicht eigentlich die Substanz, das Beharrliche, sondern nur das Akzidentelle“ des Christentums betrifft (a. a. O. S. 279).

[2] Vgl. zum folgenden *Johann Sebastian Drey,* Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums, Bd. 1 (Mainz [2]1844) S. 101—105. — „Wie schwer es auch der Spekulation werden mag, den Schöpfungsakt zu erklären, und wie verschieden sich die Vorstellungen darüber gestaltet haben, immer ist dies gewiß, und immer wurde es eingesehen, daß in jenem Akte der Schöpfer und das Geschöpf, hier Gott und der Mensch, sich berühren, daß in demselben der Wille des Schöpfers das Geschöpf durchdringt, und es zu dem macht, was es ist; daß geistige, mit Freiheit und Bewußtsein begabte Geschöpfe dies nur dadurch werden, daß Gott sie nicht mit seinem Willen allein, sondern auch mit seinem Bewußtsein durchdringt; mit einem Wort, ein Ineinandersein des Schöpfers und des Geschöpfes, als Bedingung ihres Auseinandergehens in der zeitlichen Erscheinung, ist im Begriffe der Schöpfung immer gedacht worden und findet sich selbst in den ältesten Darstellungen derselben“ (a. a. O. S. 103 f.).

[3] *Franz Anton Staudenmaier,* Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie (Mainz 1834) S. 107. — Vgl. die ausführliche Darstellung vom Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 46—49.

der unmittelbaren Offenbarung willen und in und mit ihr gegeben ist[4].

Damit ist die Wahrheit als ein *Geschehen* charakterisiert: Der Mensch empfängt sich und seine Welt, die Wirklichkeit im ganzen in einem Vorgang Gottes, der sich selbst in die Unverborgenheit, ins Licht bringt. Wahrheit ist ein Geschehen der Eröffnung. Dieses Geschehen ist transzendentaler Art und spannt überhaupt erst den Raum jenes vielgestaltigen Geschehens aus, von dem Menschen erzählen und schweigen können.

Drey wie Staudenmaier sprechen von diesem Geschehen in der theologischen Weise der Protologie[5]. Beide versuchen darüber hinaus auch einen phänomenologischen Aufweis[6]. Drey unterscheidet drei Etappen des Geschehens der Wahrheit. Im kindlichen Menschen — und dasselbe gilt für die Menschheit im Kindesalter — spielen das Endliche und Unendliche ineinander. Gott, Welt, Ich und Du sind noch nicht getrennt und artikuliert[7]. Auf allem, auch dem Kleinsten, ruht der Glanz heiliger Unendlichkeit, alles ist begrenzt und ungegrenzt zugleich. Dieses anfängliche Geschehen der Wahrheit wird charakterisiert als der im Gemüt oder im Gefühl sich ereignende Aufgang des Heiligen und Unendlichen im

---

[4] Diese Unterscheidung entfaltet Staudenmaier in seiner geschichtstheologischen Arbeit: Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums (Gießen 1837). Vgl. S. 8 f.; 80 f.; 139. Sie findet sich von da ab öfter. Vgl. Enzyklopädie (1840²) S. 318: „Die mittelbare Offenbarung Gottes hat den Begriff eines Kundwerdens, Hervortretens, Sichdarstellens, Erscheinens — φανέρωσις — und ist eine dreifache: in Natur, Geist und Weltgeschichte. Die unmittelbare Offenbarung Gottes aber involviert in sich den Begriff des Sichkundgebens, Sichenthüllens — ἀποκάλυψις — als einer unmittelbaren Tat der Gottheit.
Beide aber haben das Verhältnis zueinander, daß auch das Kundwerden ursprünglich auf dem Sichkundgeben, die φανέρωσις also auf der ἀποκάλυψις beruhet; diesen Gedanken hält besonders die unmittelbare Offenbarung fest, jene zugleich erklärend, und es entwickelt sich hieraus ihre höhere geschichtliche Weltansicht, welcher das ganze Universum als Geschichte erscheint."

[5] Vgl. *Staudenmaier*, Enzyklopädie², S. 356—358. — *Drey*, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung (Mainz ²1847) Bd. 2, S. 1—9.

[6] Für Staudenmaier vgl. Enzyklopädie², S. 314—343.

[7] Vgl. *Drey*, Apologetik², Bd. 2, S. 4: „Im Urstande, das heißt, demjenigen Zustande des Bewußtseins und der Entwicklung, womit das Individuum *überhaupt* beginnt, und folglich auch das erste begann, liegen die großen oder zentralen Gegenstände des Bewußtseins noch in ihrer Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit ineinander verschlungen."

Endlichen[8]. Aber das Geschehen der Wahrheit führt über diese Etappe hinaus. Die zweite Phase unterscheidet sich von der ersten durch die Erscheinung Gottes und die Selbstaffirmation des Menschen. Gott, Welt und Mensch stehen da.

Indem der Mensch zu sich selbst findet, sich selbst ergreift, ist die Welt für ihn da als die Gesamtheit der Wirklichkeit, in der er lebt. Zugleich tritt ihm das Heilige, Hehre als unbekannte Gottheit gegenüber, von der der Mensch sich und die Welt abhängig weiß[9].

In den Erscheinungen Gottes, den Offenbarungen, tut sich die Gottheit im Medium der Endlichkeit kund. „Erst in der endlichen Anschauung der Idee läutert sich die dunkle Ahnung zu einer bestimmten Anschauung, zu einem bestimmten Bewußtwerden, das dann erst den Namen Idee erlangt.“[10] Was für jede Idee als Weise geistigen Aufgangs des Ganzen der Wirklichkeit gilt, das gilt auch für Gott als Urgrund und somit Umfassendes der Wirklichkeit: Er gewinnt Gestalt in der endlichen Anschauung. Weil Gott in der Offenbarung aber nicht aufgeht im Sinne restloser Ausgegossenheit, sondern sich offenbarend gerade als der je Größere ins Geheimnis entzieht[11] und jede Gestalthaftigkeit sprengt, ist es für Drey eine

---

[8] Vgl. *Drey*, Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs der Inspiration, in: TQ (1820) S. 388. — Apologetik², Bd. I, S. 82.

[9] Vgl. *Drey*, Apologetik², Bd. I, S. 82: „Verfolgen wir diese Entwicklung zuerst in jener Richtung, in welcher zwar die Religion noch nicht zu ihrem eigentlichen Leben und der Mensch selbst noch nicht zu seinem religiösen Werk gelangt, die aber doch in der Seele als einem denkenden Wesen uns zuerst begegnet, so tritt die Religion aus dem Gebiete des Gefühls in das Gebiet des Gedankens und erkennt nun sich selbst, d. h. der zum Denken durchgedrungene Mensch gelangt zur religiösen Erkenntnis, zu einem bestimmten Bewußtsein Gottes.“

[10] *Drey*, Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott — ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung, in: TQ (1826) S. 250.

[11] Vgl. *Drey*, Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Wiederabdruck in Geiselmann, Geist des Christentums und des Katholizismus (Mainz 1940) S. 216: „... indem es (das Heilige) aus dem bewegten Gemüte aufsteigt und in eine bestimmte Anschauung für die Vernunft und den Willen heraustritt, gewinnt es Klarheit und einen gewissen Umriß; aber wenn es ein Heiliges bleiben soll, darf es auch in dieser seiner Erscheinung nicht dem Endlichen gleich werden, es muß noch über diesem stehen und seiner Natur nach sich in der Unendlichkeit verlieren. Nun, dies eben ist das Geheimnis und Geheimnisvolle, die einzige dem Heiligen angemessene Form, in die es sich aus dem Gemüte ergießen, als bestimmter Gegenstand erscheinen und doch noch hehr und heilig bleiben kann.“

absurde Vorstellung, der Mensch könne die Geschichte der Wahrheit nachdenkend so in den Griff bekommen, daß er sie im Begriff zu umgreifen und unterjochen vermöchte[12]. Die Offenbarungen sind geschichtliche Ereignisse, unableitbar in ihrer Tatsächlichkeit, unausschöpfbar in dem, was sie sind.

Das Geschehen der Wahrheit in dieser zweiten Etappe gewinnt so einen dialogischen Charakter. Wahrheit ereignet sich als Vernehmen des Anrufes Gottes und als lobende, preisende, gehorsame Antwort des Menschen. In dieses Feld von Ruf und Antwort ist alle Erkenntnis der Wirklichkeit einbezogen.

Da die Offenbarung des heiligen Gottes sich jeweils im Medium der Endlichkeit vollzieht, so trägt sie in dieser Hinsicht einen endlichen Charakter. Der Mensch gelangt im Bedenken der endlichen Offenbarungsgestalt nach einer gewissen Zeit an ein Ende. So entsteht hier die Möglichkeit aneinander anschließender, fortführender Offenbarungen[13]. Und daraus ergibt sich uns dann der rechte und „natürliche Begriff der Offenbarung. — Sie ist für die ganze Menschheit, was für den einzelnen die Erziehung ist." [14]

In seiner Arbeit über die Inspiration unterscheidet Drey zwei große Phasen der eben skizzierten Geschichte. Gott erscheint zunächst in mannigfachen Weltgestalten, wie es dem kindlichen Wesen des Menschen und der Menschheit noch näher liegt, in Gesichten, Träumen usw. „Aber mit der durch Moses herrschend gewordenen Ansicht von der Stellung Gottes zur Welt kehrt sich nun das bisherige Verhältnis, der Verkehr Gottes mit den Menschen,

---

[12] Von Johann Ed. Kuhn wird dieser Gedanke — angeregt durch die spät-idealistische Auseinandersetzung mit Hegel — in Richtung auf eine „theologische Differenz" umgebildet: „So findet das Nachdenken über die Welt, je weiter es geht und je tiefer es eindringt, desto mehrere und unzweideutigere Beziehungen in ihr auf ein anderes, das wahrhafte, absolute Sein, und darin eine fortschreitende, immer stärkere Bewährung des unmittelbaren Gottesbewußtseins. Ob aber dieses absolute Sein der theistische Gott ist oder das pantheistische Grundwesen der Dinge, das kann auf diesem Wege nicht zur Entscheidung gebracht werden" (Katholische Dogmatik [Tübingen 1846] Bd. I, S. 39 f.). Gott selbst tut sich nur von sich her kund, dem Göttlichen eignet ein epiphanischer Charakter. Diese Epiphanie trifft den Menschen im Herzen seines Personseins, wo Erkennen und Wollen, Wissen und Gewissen ihren Ursprung nehmen. Der rein theoretischen, objektiven Betrachtung bleibt das Göttliche entzogen (vgl. a. a. O., Bd. I, 2² S. 611—613, 626).

[13] Vgl. *Drey*, Aphorismen, S. 264—266.

[14] A. a. O. S. 266. — Hier ist der Nachklang Lessingscher Konzeptionen unüberhörbar.

um."[15] Gott ist Moses nicht mehr erschienen — „Mein Angesicht kannst du nicht schauen"[16] — er *spricht* zu ihm und begabt ihn mit seinem *Geist*. Von diesem Ereignis ab gibt es die Inspiration.

„Wie also Gott anfängt, dem Menschen unsichtbar zu werden, tritt in der Geschichte der Begriff der Inspiration auf, als eine Begeistung des Menschen durch Gott, wodurch die wirksame Verbindung zwischen beiden nun unsichtbar unterhalten wird. Darum erscheint die ganze Geschichte des Alten Testamentes von Moses an als die fortlaufende Geschichte einer Begeistung und Eingeistung durch Gott: alles Große und Bedeutende in Verfassung, Staatskunst, Krieg und Frieden, Wissenschaft, Kunst, Religion ist daran geknüpft."[17]

Von diesen Überlegungen her bahnt sich Drey den Weg zum Verständnis der letzten Entfaltung im Geschehen der Wahrheit, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Drey sieht die Grundidee und das Grundfaktum des Christentums in der Menschwerdung Gottes[18]. Hier geschieht die Offenbarung Gottes „in Person und persönlicher Erscheinung"[19]. Gott ist hier ganz offenbar und ganz verborgen: Gott und Mensch, ungemischt und ungetrennt in der Einheit der Person.

Damit sind Mensch und Welt in ein neues Licht getaucht. „Der Sohn Gottes ist der ewige Typus der zeitlichen Welt, die Welt selbst, inwiefern sie als ewige Offenbarung Gottes nach außen vor ihm steht."[20] So wird jetzt nicht nur einzelnen Menschen und auf vorübergehende Weise der Geist Gottes verliehen, vielmehr wird er allen Gläubigen für alle Zeiten geschenkt. Er erscheint nicht als von Gott ausgehende, in ihrer Wirkung versiegende Kraft, sondern als bleibendes, selbständiges Prinzip, als Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht[21]. Die Sendung des Sohnes wird die Sendung der Jünger. Die Liebe des Vaters zum Sohn ist die Liebe des Vaters zu den gläubigen Menschen. Die Lehre von der Trinität bezeichnet Drey folglich als das Noumenon, das die ganze Ökonomie des Reiches Gottes[22] ausspricht.

---

[15] *Drey*, Inspiration, S. 390. [16] Ex. 33, 20. [17] *Drey*, Inspiration, S. 392 f.
[18] Vgl. *Drey*, Apologetik², Bd. II, S. V. [19] A. a. O. Bd. I, S. 117.
[20] *Drey*, Rezension Dobmayers, in: TQ (1819) S. 424. [21] *Drey*, Inspiration, S. 398.
[22] *Drey*, Rezension Dobmayers, S. 425. Vgl. *Geiselmann*, Geist des Christentums, S. 146.

Entsprechend den verschiedenen Stufen der Offenbarungsgeschichte, auf denen der Mensch sich und die Welt in einem je und je anderen Licht erfährt[23], entstehen geschichtlich differenzierte Ansichten der Wirklichkeit im ganzen. Zugehörige Formen von Sittlichkeit bilden sich, da die Freiheit des Menschen auf immer neue Weisen gefordert wird[24]. Eigentümliche Kulturgestalten erwachsen. Diese Epochen der Wahrheit sind das eigentlich Heimische des Menschen, der Boden seiner Vernunft. Hier sind ihm das Verständnis seiner Welt und der Ordnung des Lebens bereitet. Die Kategorien des Verstandes sind nicht „tote Typen und leeres Fachwerk", ewig sich selbst gleichbleibende Schemata, sondern geschichtliche, „lebendige Tätigkeiten"[25]. Vernunft und Offenbarung gehen einen parallelen Gang[26], den Gang der Wahrheit selbst.

Die Wahrheit, die sich vom gott-menschlichen Urgeschehen her durch die verschiedenen Weisen göttlicher Selbstmitteilung zu epochalen Gestalten entfaltet, ist zugleich in allen ihren Zügen von höchster Individualität. Der Mensch, der in der Selbsterschließung Gottes sein Dasein gewinnt, ist eine „individuelle göttliche Kraft und Offenbarung"[27]. Zwar ist er mit allen Menschen gemeinsam dem geöffnet, was ist, aber dieser „eine wahre, notwendige Geist"[28], der „Geist des Menschen im Allgemeinen"[29], empfängt in der Ursprünglichkeit und Individualität der Person eine je einmalige Prägung und Tönung, so daß der Mensch dank dieser Singularität sich „mit eigener Kraft als Ganzes dem Ganzen gegenüber"[30] stellen kann. Das Verhältnis zu Gott, der Vollzug des Miteinander, das

---

[23] Vgl. *Drey,* Apologetik², Bd. I, S. 111: „Der unmittelbare und nächste Gegenstand des religiösen Strebens ist allerdings Gott, wie er auch das unmittelbare Objekt des religiösen Bewußtseins ist; aber wie uns mit diesem auch das Bewußtsein unserer selbst und der Welt aufgeht, und wir hierdurch uns selbst und die Welt in ein bestimmtes Verhältnis zu ihr gesetzt finden, so tritt uns mit der Entwicklung des religiösen Bewußtseins jenes Verhältnis Gottes zu den Dingen, und der Dinge zu ihm, in allen Beziehungen vor das geistige Auge."

[24] Vgl. a. a. O. Bd. I, S. 83—85.

[25] Ebd., S. 122.

[26] Vgl. *Drey,* Aphorismen, S. 276.

[27] *Staudenmaier,* Der Pragmatismus der Geistesgaben, in: TQ (1828) S. 389.

[28] *Staudenmaier,* Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1. Teil (Frankfurt a. M. 1834) S. 12.

[29] Ebd.

[30] A. a. O. S. 16.

Weltverständnis tragen bei jedem Menschen eigentümliche Züge. Aus der einzigartigen Stellung im Ganzen der Wirklichkeit erwächst jedem seine Lebensaufgabe[31].

Die eigene Individualität frei übernehmend, ist der Mensch die lebendige Antwort auf die ihn konstituierende, individuelle göttliche Offenbarung und so eines mit seinem Gott. Zugleich erschwingt sich der Mensch damit die Gemeinschaft mit den anderen. Diese Gemeinschaft ist eine pneumatische Einheit, die die Vielfältigkeit nicht auflöst, sondern als „Positives" bejaht in der Einheit der göttlichen Liebe[32].

Entsprechend der personalen Individualität tragen auch alle Formen menschlichen Gemeinschaftslebens ihr eigenes Antlitz. Jede Ehe, jede Familie hat einen ihr ausschließlich eignenden Geist. „Auch hierin erkennen wir nur die Offenbarungen des einen göttlichen Geistes."[33] Jedes Volk bildet eine große Individualität. „Je schärfer diese hervortritt, je mehr Eigentümliches ein Volk zeigt, desto mehr wird es Volk; desto geschickter ist es, Weltvolk zu werden."[34] Diesem Individualcharakter des Volkes und des Staates muß die Rechtsverfassung ebenso angemessen sein wie beispielsweise das kirchliche Leben.

So weist das Geschehen der Wahrheit eine eigentümliche Doppelstruktur auf: Die Wahrheit ist einerseits je individuell, aufgehend in einem Spektrum einmaliger Geister und Geistigkeiten. Andererseits erbildet sich die Wahrheit jeweils zu epochalen, aus Gottes Offenheit sich entbergenden Gestalten, die Vielzahl der Individualitäten mit dem Stigma einer Heilsepoche prägend.

Diesen beiden Momenten des einen Wahrheitsgeschehens fügt sich, bedingt durch sie, ein drittes Moment hinzu.

Offenbarung ereignet sich je für und im vernehmenden Menschen. So ist Vernunft zwar zuletzt und zuhöchst Vernehmen Gottes —

---

[31] Vgl. *Staudenmaier,* Enzyklopädie[1], S. 543. — Der Gedanke der Individualität ist bei Drey wie bei Staudenmaier stark von der Romantik, vorab von Schleiermacher beeinflußt.

[32] Zur eigentümlichen Dialektik des logischen und pneumatischen Momentes der Wirklichkeit vgl. Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 158—161.

[33] *Staudenmaier,* Enzyklopädie[2], S. 929.

[34] *Drey,* Tagebuch, zitiert nach Geiselmann, Geist des Christentums, S. 123.

und so von Offenbarung her gesetzt —, zugleich aber Kraft des Hörens, d. h. Ermächtigung, vernehmend das Zugesprochene hervorzubringen als Vernommenes. Deswegen liegt für den vernehmenden Menschen im Vollzug des Vernehmens, der so zugleich Selbstaffirmation ist, die Möglichkeit, sich auf sich selbst zu stellen und sich dem offenbarenden Gott zu verschließen. Die Geschichte der Wahrheit als Heilsgeschichte trägt unvermeidlich in sich die Lockung und Gefahr der Sünde als des Sichverschließens in die eigene menschliche Endlichkeit und Nichtigkeit[35]. Die Formen der Sünde sind nicht nur individueller Art. Die faktische Sünde bildet sich — aufgrund der sozialen Struktur des Menschen — zu gesellschaftlichen Gebilden sündiger Welt- und Lebensinterpretation aus, ja zu organisierten Formen der Nichtigkeit.

Staudenmaier hat im letzten Bande seiner unvollendeten Dogmatik eine großartige Analyse des Wesens und der Gestalten der Sünde gegeben[36].

Aus der Wirklichkeit der Sünde, die ihrer Möglichkeit nach aus dem Geschehen der Wahrheit, ihrer Tatsächlichkeit nach aus der Willkür des Menschen entspringt, gewinnt die Offenbarung Gottes, weil sie das ist, was sie ist, nämlich die aus grundloser Gnade erfolgende Zuwendung Gottes zum Menschen, die „Zeitform der Erlösung“[37]. So ist Christus — nach Staudenmaier — das Urbild göttlicher Menschheit, die Erfüllung der Idee des Menschen[38]. Ähnlich ist für Drey das Reich Gottes ursprünglicher Sinn und Ziel der Schöpfung. Daß Christus der *Erlöser* ist, daß das Reich Gottes das Reich der *Erlösten* ist, resultiert aus der Sünde, die die Huld Gottes nicht zu übertrumpfen vermag.

Diese Überlegung zeigt mit eindringlicher Deutlichkeit, wie Wahrheit in dieser Theologie nie nur Geschichte, sondern immer Heilsgeschichte ist. Gerade weil die Geschichte Heilsgeschichte ist, deshalb ist die Weltgeschichte auch das Weltgericht, Anprangerung und Bloßstellung der Ungeschichte oder sündigen Geschichte, in der

---

[35] Vgl. *Staudenmaier,* Die christliche Dogmatik (Freiburg 1848) Bd. 3, S. 807.

[36] Vgl. *Staudenmaier,* Dogmatik, Bd. 4 (Freiburg 1852).

[37] *Drey,* Apologetik², Bd. I, S. 162.

[38] Vgl. die Darstellung der Christologie Staudenmaiers in Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 62—67, 117—121.

sich nur das Wesenlose, der Schein, der Tod ereignen[39] — freilich nur durch die im sündigen Zwielicht der Welt merkwürdig zweideutig erscheinende geschichtliche Offenbarung.

Durch diese Dialektik wird das völlig Ungeschuldete, der gnadenhafte Charakter der Heilsgeschichte, nicht aufgehoben. Der Mensch kann die Gnade nicht fordern. Sie ist nichts Selbstverständliches, da diese Geschichte darin gründet, daß Gott ist, wie er ist, und liebt, wie er liebt. So ist das Geschehen der Wahrheit das Allerunselbstverständlichste, das völlig Überraschende, das Wunderbare schlechthin[40].

2. Die Strukturen der Heilsgeschichte

Die Darstellung der Wahrheit als Heilsgeschichte ließ bereits einige Strukturen des Geschehens sichtbar werden: Die Geschichte zeigt sich als gott-menschliches Spannungsfeld. Einige der hier auftretenden Feldlinien bedürfen einer eigenen Untersuchung. Die Tübinger Theologen sprechen von einer heilsgeschichtlichen Gliederung der Menschheit: Die gesamte Menschheit teilt sich in die paradiesische Menschheit — die Heiden und das alttestamentliche Bundesvolk — das neutestamentliche Volk Gottes.

In seiner Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften gibt Staudenmaier einen Überblick über die religiöse Geschichte der Heidenvölker bis zur Zeit Christi[41]. Ein ähnlicher Abriß findet sich in Dreys Apologetik[42]. Der Maßstab, mit dem die heidnischen Religionsformen gemessen werden, sind das Alte und das Neue Testament. Für Drey wie für Staudenmaier gibt es zwar im Heidentum Nachklänge der Uroffenbarung und einzelne Lichtblicke der Gnade[43], als heilsgeschichtlicher Typus aber ist das Heidentum durch

[39] Vgl. *Staudenmaier,* Dogmatik, Bd. 4, S. 94 f.: „Wenn daher das Böse als dasjenige bezeichnet wird, was weder Wesen noch Leben hat, so ist es an sich die Sünde, was Sinn und Leben raubt: die Sünde ist ein desubstanziierendes Prinzip, und das ist immer gemeint, wenn von der Sünde und vom Bösen gesagt wird, sie bestehen in der Beraubung des Wesens; es ist eben die Sünde dasjenige, was beraubt: ihre Tätigkeit besteht in der Vernichtung des Wesens, folglich im Entwesen."

[40] Vgl. Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 121—123.

[41] *Staudenmaier,* Enzyklopädie², S. 212—295.

[42] *Drey,* Apologetik², Bd. II, S. 54—157.

[43] Vgl. *Staudenmaier,* Johannes Scotus Erigena, S. 299.

die Abwesenheit Gottes bestimmt. Echte, große Offenbarungen mangeln. Sie sind dem alttestamentlichen Bundesvolk vorbehalten, wenngleich sich viele heidnische Religionsformen aus vermeintlichen Offenbarungen herleiten. In ihrem unberechtigten Anspruch manifestiert sich nur die grundsätzliche Angewiesenheit des Menschen auf die Erscheinung und Offenbarung Gottes, die im Heidentum unerfüllt bleibt[44]. So leidet das gesamte Heidentum, gerade in seinen reinsten Vertretern, unter einem tiefen Sündenbewußtsein, der Gottesferne und der Sehnsucht nach dem verlorenen Urstand. Die sündhafte Nichtigkeit und Verlorenheit des Menschen wird hier bis zur Neige gekostet, gerade so aber macht Gott das Heidentum für die Gnade empfänglich[45].

Parallel zu diesem negativen Weg verläuft der positive Weg des alttestamentlichen Bundesvolkes, dem durch die Stadien der fortschreitenden Offenbarung ein Zugang zum Mysterium Christi gebahnt wird. Aber auch dieses positive Geschehen trägt — aufgrund der Sündhaftigkeit der Menschen — ein negatives Moment in sich. Staudenmaier erläutert dies anhand der drei großen göttlichen Gaben der alttestamentlichen Geschichte: dem Gesetz, dem levitischen Priestertum und Kult, den Propheten[46]. Das Gesetz spricht zwar den heiligen Willen Gottes aus, wird aber durch die sündhafte Neigung des Volkes zum Anstoß, der die Sünde offenbar macht. Seine Sündenschuld bekennt das Volk im Kult und sucht sie in den Sühneopfern der Priester zu tilgen, in Hoffnung auf den kommenden Erlöser, den die Propheten verheißen.

So sind sowohl Heiden- wie Judentum lebendige Verweise auf Vergangenes und Kommendes, von dem her sie ihren Sinn allein haben. Damit gewinnt die Geschichte als Geschehen der Wahrheit eine ganz eigenartige Struktur: Im Paradiese, dem Kindheitszustande der Menschheit, liegt der Sinn des Geschehens im Präsens. Möhler und Staudenmaier betonen beide in der Auseinandersetzung mit der Urstandslehre Schellings und Hegels, daß die Sünde, die das erste Geschehen der Wahrheit durch eine absolute Selbstaffirmation des Menschen auflöst, keineswegs notwendig ist im Sinne

[44] Vgl. *Drey,* Apologetik[2], Bd. I, S. 115.
[45] Vgl. a. a. O. Bd. II, S. 153.
[46] Vgl. *Staudenmaier,* Enzyklopädie[2], S. 364—372.

einer Zwangsläufigkeit[47]. Zwar ist eine Selbstaffirmation des Menschen notwendig — ausgedrückt im Genesisbericht durch die Aufforderung, ein Gebot zu beobachten und so die gottmenschliche Einheit zu vollziehen —, aber diese Selbstaffirmation führt an sich nicht zu Neuem, sondern mündet ins Selbe, in die heilige, ungeschiedene Einheit Gottes und des Menschen. Insofern liegt der Sinn des Geschehens und der Wahrheit in der ersten Etappe völlig im Gegenwärtigen.

Indem der Mensch sündigt, eröffnen sich zwei neue Dimensionen: Vergangenheit und Zukunft. Durch die Sünde ist der Mensch der Einheit, in der er lebte, und damit sich selbst entfremdet. Es gibt etwas, was hinter ihm liegt: seine Vergangenheit. Sie ist unwiderruflich dahin. Die sündige Tat ist ein Entwurf von Zukunft im Abstoß vom Gegenwärtigen, das damit zu Vergangenem wird. Diese Zukunft ist in sich nichtig, Öffnung ins Nichts der Endlichkeit. Aber weil die Vergangenheit die ist, die sie ist, die Einheit Gottes und des Menschen, eine heilige und heile, gnadenhafte Vergangenheit, deswegen tut sich für den Menschen mitten in seiner Nichtigkeit und Verfallenheit eine Möglichkeit der Hoffnung, einer echten Zukunft auf. Damit ist aber auch die Vergangenheit nicht nur das Zurückliegende, sie ist vielmehr das möglicherweise die Zukunft Bestimmende und so als Vergangenes wirksam.

Heidentum und Judentum, die beide in die zweite Etappe des Geschehens der Wahrheit fallen, sind so Gestalten menschlicher Existenz, die von Vergangenheit und Zukunft bestimmt sind. Und zwar finden sich hier je zwei Weisen von Vergangenheit und Zukunft: die nichtige Form und die echte Form. „Die Zeit ist zweifach: es gibt eine falsche Zeit und eine wahre Zeit. Die falsche Zeit ist, seitdem das Geschöpf abgefallen von seinem Schöpfer und sich und die Welt mehr liebet als Gott. Wer aber aufhört, sich und die Welt zu lieben, wer anfängt, in Gott und für ihn zu leben, um dadurch das allein wahre Leben und den unendlichen Frieden desselben zu gewinnen, der sucht in der Zeit das, was über der Zeit ist,

---

[47] Vgl. die Darstellung von Möhlers Auffassung bei Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers (Freiburg 1955) S. 214—219. Für Staudenmaier vgl. Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 53—57.

der kehrt aus der Zeit zurück in die Ewigkeit. Und die Zeit, in welcher dies geschieht, ist die wahre Zeit.“ [48]

Die dritte Etappe, die durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Stiftung des Reiches Gottes bestimmt ist, gewinnt wiederum ganz den Sinn des Präsentischen. Es handelt sich für den Menschen um nichts anderes, als einzugehen in die Gegenwart des Heiles, jede Verkettung an die Vergangenheit durch die Sünde zu lösen im Glauben an die gegenwärtige, hier und jetzt wirksame Gnade der Versöhnung, jede ängstliche Sorge um die Zukunft in völliger Gelassenheit fahren zu lassen im Vertrauen auf die Fülle dargebotenen Heils. Es ist auffällig, wie für Staudenmaier und Drey der Gedanke der Eschatologie verblaßt angesichts des gegenwärtigen Heils. Die Eschata sind gleichsam der Schlußakkord der bereits erklingenden gott-menschlichen Symphonie. Mit fast hymnischen Worten besingt Staudenmaier den göttlichen Frieden, der das Charakteristikum des gläubigen Lebens ist[49]. In der Hingabe an die Gnade Gottes werden alle Ereignisse und Begebenheiten Zeichen der einen göttlichen Liebe. Die Bewegung der Konversion ist die fortschreitende Sammlung in die Gegenwart des Heils. Gegenwart, Präsenz, meint folglich nicht Anwesenheit, die Vorliegendes in die Verfügungsgewalt des Menschen gibt, sondern Gnade, Huld und Gewähren, die nur in Dankbarkeit, in Wahrung des Geschenks als eines Geschenkten empfangen werden kann.

---

[48] *Staudenmaier,* Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst (Frankfurt a. M. [3]1843) Bd. I, S. 4.

[49] Vgl. *Staudenmaier,* Enzyklopädie[1], S. 569 f.: „Wie aber im Innern die Verhältnisse als göttlich geordnete erscheinen, so ist für das Leben des Glaubens auch in allem Äußeren nur göttliches Verhältnis; alles ist Ausdruck und Offenbarung der göttlichen Allmacht, Weisheit und Liebe. Das ist die Heiligkeit der Dinge, von welcher sich das religiöse Gemüt umgeben sieht.
Während aber auf diese Weise das christliche Leben in der Klarheit seines wahren und göttlichen Erkennens, sowie in seiner unermeßlichen Kraft sich darstellt, und in seinen höchsten Momenten als ein Vollendetes in der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der Freiheit und der Gnade, des Erkennens und des Lebens, des Glaubens und der Liebe sich darstellt, kommt es zu seinem vollen Dasein, zu seiner höchsten Schönheit, zu seiner unendlichen Verklärung. Es lebt nur in der Ewigkeit seines Wesens; die ruhige Stille aber, die es ganz durchwohnt als ein einziges, ungeteiltes, seliges Gefühl, wofür die Sprache keinen Ausdruck findet, weil es über allen Verstand und Begriff ist, welches selige Gefühl aber zugleich auch äußerlich jenes Leben wie eine Glorie umgibt, das ist der göttliche Friede.“

Aus solchen Überlegungen zur Struktur der Geschichte ergibt sich der Sinn einer weiteren, geläufigen Unterscheidung: der Differenz von Heilsgeschichte und profaner Geschichte.

In seiner Schrift „Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums“ [50] spricht Staudenmaier von einer dreifachen Schichtung der Geschichte [51]. Die Geschichte kann zunächst begriffen werden als eigenständiges Tun und Wirken des Menschen, der einzelnen, der Gruppen oder Völker. Schaut man aber auf die großen Zusammenhänge der Geschichte, dann bemerkt man bald ein Mißverhältnis zwischen der tatsächlichen Geschichte mit ihren unberechenbaren Wendungen und dem eigenmächtigen Wirken des Menschen. Die Geschichte erweist sich immer wieder als ein über das Sinnen und Trachten des Menschen verfügendes Geschick [52]. In den Ereignissen der Offenbarung erhalten diese beiden unteren Schichten ihr Licht und ihre Deutung [53]: Sie gehören hinein in die Heilsgeschichte als Moment der Mittelbarkeit. Die Offenbarung als Sichdarstellen Gottes bedarf ja notwendigerweise des Mediums — der mittelbaren Offenbarung —, das in und mit der Offenbarung gesetzt ist [54]. Dieses Medium ist der inmitten der Welt selb-ständige Mensch. Er wird fortwährend vermittelt durch die Welt und die Welt durch ihn. Wird nun lediglich diese Bewegung der Vermittlung betrachtet, ohne daß ihr letzter Sinn, der in der Offenbarung aufscheint, beachtet wird, so entsteht die Profangeschichte, die scheinbar mit dem Geschehen der Wahrheit als Heilsgeschichte nichts zu tun hat. In den Bereich solcher Profangeschichte kann dann ohne weiteres auch eine Religionsgeschichte einbezogen werden, insofern lediglich auf die Textur der Vermittlungen gesehen wird.

Die Profangeschichte ist eine Abstraktion. Sie existiert als solche

---

[50] (Gießen 1837).

[51] Vgl. zum folgenden: Verf., Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, S. 68—70.

[52] Vgl. *Staudenmaier*, Geist der göttlichen Offenbarung, S. 76 f.

[53] Diese Distinktion der drei Schichten hat eine gewisse Parallele bei Schelling: „Ich habe schon anderwärts (im System des transzendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung annehmen müssen“ (Werke, hrsg. v. M. Schröter [München 1927] 3. Hbd., S. 312).

[54] Vgl. a. a. O. S. 28.

für den in der dritten Phase des Wahrheitsgeschehens lebenden Gläubigen nicht. Zwar gibt es auch für ihn das Gewebe der Vermittlungen, und er achtet sie, aber durch sie gewährt sich ihm die göttliche Nähe. Jedes Ereignis ist Heilsgeschehen, und die bleibende Gabe des Heiligen Geistes erweist sich gerade darin, daß der Glaubende den Heilssinn in allem Geschehen zu ertasten vermag[55], während für den in der zweiten Etappe lebenden Menschen, aufgrund seiner Zerspaltenheit in Vergangenheit und Zukunft, die Gegenwart Züge der Profanität aufweist, wenn sie nicht — gleichsam blitzartig — durchbrochen wird von Erscheinungen Gottes oder Inspirationen, die sich dann wie eine von der Profangeschichte gesonderte Heilsgeschichte ausnehmen. Solche Trennungen gibt es nicht mehr für den Christen, sondern alles ist für ihn im letzten Geschichte der Gnade.

Aus diesen Strukturen der Geschichte ergeben sich Folgerungen für das Wesen der Geschichtsschreibung. An Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" sich inspirierend, hat Drey eine Theorie der Geschichtsschreibung skizziert[56]. Die empirische Betrachtungsweise versteht die Geschichte als Summe von Zufälligkeiten und Einzelheiten, da für sie Geschichte in der zur Willkür herabgeminderten Freiheit gründet. Die Wissenschaft der Geschichte hingegen sucht die Notwendigkeit allen Geschehens und findet sie im Gedanken des Schicksals. Beide Momente sind aufgehoben, wo die Geschichte — ausgehend von der göttlichen Offenbarung und Providenz — religiös aufgefaßt wird. Eine solche Geschichtsdarstellung, die das Pragma, das tiefste Wesen der Ereignisse mit ihrem Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit, Realem und Idealem im Aufgang des Göttlichen erkennt, bildet das Pendant zur Kunst[57], die nach Schellings Aufriß gleichfalls die schwebende Mitte von Freiheit und Notwendigkeit, Realem und Idealem in der Erscheinung des Schönen ist[58].

---

[55] Vgl. *Staudenmaier,* Enzyklopädie[1], S. 569, zitiert oben, Anm. 49.

[56] Vgl. *Drey,* Tagebuch, veröffentlicht von Geiselmann, Geist des Christentums und des Katholizismus, S. 120. Ferner: Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems, veröffentlicht von Geiselmann, a. a. O. S. 235—351, besonders § 4, S. 247 f.

[57] Drey prägt den Begriff der „historischen Kunst" (Geiselmann, a. a. O. S. 247 f.).

[58] Vgl. *Schelling,* Werke, hrsg. v. M. Schröter, 3. Hbd., S. 393—407 (Konstruktion der Kunst überhaupt und im Allgemeinen).

3. Das Reich Gottes in der Geschichte — die Geschichtlichkeit der Kirche, der Überlieferung und der Theologie

In Jesus Christus ist das Reich Gottes, das Ende und die Vollendung aller Geschichte, erschienen, in dem das Geschehen der Wahrheit in das Präsenz gott-menschlicher Einheit umschlägt. Dieses Reich ist gegenwärtig als das Nahe, Heimische, in das die Menschen durch die Bekehrung und den Glauben eintreten sollen. So waltet hier noch eine Differenz: Das Reich Gottes ist noch nicht schlechthin da — die Eschata stehen noch aus —, sondern es bietet sich dem Menschen als das ihm Offenstehende, zu Betretende an, in das er sein ganzes Leben einzubringen hat. Das Reich Gottes *erscheint in* der Geschichte, obwohl es die Fülle der Geschichte und so ihre Vollendung ist.

Hier erhebt sich nun für die Tübinger Theologen — schon Drey ringt mit dem Problem — die Frage, wie diese Präsenz des Reiches Gottes im Laufe der Geschichte gewahrt bleibe, es erhebt sich die Frage nach der Kirche, der Tradition, der Dogmenbildung und Dogmengeschichte, der Theologie.

Während Drey — ähnlich wie später seine Schüler Möhler und Staudenmaier — die geschichtliche Wirklichkeit des Urchristentums vom romantischen Lebensbegriff her als lebendig sich überliefernde und so je neu gegenwärtige Totalität zu denken sucht, geht Kuhn hier einen etwas anderen Weg.

Die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird der Welt durch Jesus *und* die Apostel zuteil, nicht durch Jesus allein, da erst durch seinen Tod und die Erhöhung die Offenbarung vollendet wird. Jesus Christus, verkündet durch die bestellten Zeugen, das ist nach Kuhn das Faktum des Urchristentums.

Die Verkündigung durch die Apostel ist ein schöpferischer Vorgang, nicht nur in dem allgemeinen Sinn, daß jedes Vernommene vom Vernehmenden neu und in der eigenen Sprache hervorgebracht werden muß, wenn er es verstehen und weitersagen will. Diese Vermittlung ist hier selbstverständlich auch gegeben, und so trägt die Verkündigung der Apostel die Züge ihrer Sprache, ihrer Welt. Aber hier werden nicht einfach geschichtliche Tatsachen berichtet, wie der Historiker sie zu berichten weiß, sondern die Offenbarung

Gottes, die sich in all dem, „was geschehen ist“ [59], vollzog. Diese, alle innergeschichtlichen Weisen des Geschehens übersteigende Stiftung des Heiles soll in menschlichen Worten ausgedrückt werden. Es geschieht, indem die Apostel die Ereignisse, deren Zeugen sie waren, geführt durch den Heiligen Geist, im Lichte der prophetischen Verheißungen sehen und als deren Erfüllung verkünden [60]. Der schöpferische Prozeß des Verstehens und Verkündens gebiert die dogmatische Sprache [61].

Dogmatische Sprache meint in diesem Zusammenhang nicht das Festlegen des Glaubensgeheimnisses in wenige, definierte Satzungen, das ist nur ein Moment in ihrer Entfaltung, es meint das Sprechen von diesem Heile überhaupt. Die Möglichkeit solchen Redens ergibt sich aus einer geschichtlichen Vermittlung:

In dem Licht, das die Jesus-Geschichte vom Heilsgeschehen des Alten Bundes her empfängt und diesem zugleich gewährt, wird sie selbst in ihrer Heilsbedeutung offenbar und verständlich. Offenbares ist sagbar. So entspringt im Offenbarungsgeschehen selbst unter dem Antrieb des Heiligen Geistes die dogmatische Sprache [62]. Sie resultiert aus der Verschmelzung der alttestamentlichen Sprache und den Berichten von Jesus. Aus diesem Schmelzprozeß aber geht etwas Ursprüngliches, Neuartiges hervor: die Sprache der Verkündigung, die das in Jesus Christus geoffenbarte Heil Gottes zu bezeugen vermag. Dem Reden von Jesus, dem Christus, ist damit eine Gestalt gegeben. Diese Sprache bringt von ihrem vermittelten Ursprung her eine Fülle von Bildern, Weisen der Verknüpfung und Deutung mit.

Das Ganze der Offenbarung, die aus göttlicher Selbsterschließung, historischen Gegebenheiten, geschichtlichem Zusammenhang, aus geistgewirktem Verständnis und dogmatischer Sprache gefügte, gött-

---

[59] Lk 24, 18.

[60] Vgl. *Geiselmann,* Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (Freiburg 1959) S. 39.

[61] Kuhn hat diesen Gedanken erstmals in der Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß entfaltet. Die schöpferische Hervorbringung der dogmatischen Sprache und der dogmatischen Deutung des Jesus-Geschehens wird der Mythenbildung entgegengesetzt (*Kuhn,* Das Leben Jesu, 1. Bd. [Mainz 1838]).

[62] Vgl. Kuhns Ausführungen über die Inspiration, Katholische Dogmatik (Tübingen ^{2}1859) Bd. 1, S. 9 f.

liche Offenheit ist die Wahrheit der Offenbarung. Sie ist keine Summe von Sätzen, „etwa das apostolische Symbol oder irgend ein anderer stehender Ausdruck der christlichen Wahrheit, sondern der Sinn und Gedanke, der objekive Geist derselben, der sich seinen Ausdruck immer neu schafft und sich nach den jeweiligen Bedürfnissen in den verschiedensten Richtungen, aber immer als derselbe manifestiert“ [63].

Diese Offenbarungswahrheit ist nur dort verständlich, wo sie verkündet und verstanden wird in der Kraft des Geistes [64]. Und wie dieses Verkündigungswort die Menschen, die sich vom Wehen des Geistes erfassen lassen, trifft, so bildet sich die Urgemeinde, die in all ihren Lebensäußerungen, in Gebräuchen, Kult, Bekenntnis usw. geprägt ist von der Gegenwart Christi im Heiligen Geiste. Ähnlich wie in der dogmatischen Sprache gewinnt das Reich Gottes in diesen Lebensäußerungen Gestalt. Gleich der dogmatischen Sprache sind auch diese Lebensäußerungen gewoben aus den zeitbedingten Möglichkeiten, in ihrem Sinn aber bestimmt durch den Geist Christi.

Im Schoße der Urgemeinde entstehen schließlich als besonders wichtige Objektivationen das Glaubensbekenntnis und die kanonischen Schriften. Im Glaubensbekenntnis verdichtet sich die dogmatische Sprache der Verkündigung zur regula fidei [65]. Die kanonischen Schriften sind der unsystematische Niederschlag der Glaubensverkündigung in der Urgemeinde. Trotz des zeitgeschichtlich bedingten, dogmatischen Gewandes und der scheinbar zufälligen Entstehung dieser Schriften spricht sich den Gläubigen aller Zeiten aus diesen inspirierten Schriften die ganze Botschaft der Offenbarung zu, da diese keine Sammlung von Einzelheiten ist, sondern

---

[63] A. a. O. S. 45.

[64] Vgl. a. a. O. S. 50: „... denn gleich wie wir die vernünftige Rede eines andern nicht durch sein Wort an und für sich allein, sondern durch den vernünftigen Geist in uns, den wir mit ihm gemein haben, auffassen und verstehen können, so können wir auch die göttliche Rede nicht durch das Wort Gottes an und für sich allein, sondern nur durch den Beistand des Geistes Gottes ganz und rein erfassen.“

[65] Staudenmaier hat die Bedeutung des Glaubenssymbols in seiner Christlichen Dogmatik (Freiburg 1844) Bd. 1, S. 33—53, und in der Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems (Mainz 1844) S. 151—153, spekulativ erfaßt. Vgl. Verf., Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, S. 72 f.

das Zeugnis von dem Geschehen der Wahrheit[66] Im gleichen gibt es für diese Offenbarung keine Ergänzung oder Vervollkommnung. Die Offenbarung schreitet nicht fort, sie ist zur Vollendung gelangt[67].

Mit diesen vielfältigen Objektivierungen aber ist die Präsenz des Reiches Gottes für die Zeiten keineswegs gewährleistet. Wären diese Objektivierungen nicht jeder beliebigen subjektiven Deutung ausgesetzt? Deshalb betrauen die Apostel Männer mit dem Amt der Verkündigung. „Was ist der eigentliche Grund und die innere Wahrheit dieser Tatsachen? Nur der lebendige Geist des Menschen kann unmittelbares Organ der göttlichen Wahrheit sein; ein toter Schriftbuchstabe, eine Glaubensformel oder ein Bekenntnis vermag dies nicht. Durch den lebendigen Geist des Menschen ist es dem göttlichen möglich, die von ihm geoffenbarte Wahrheit jeder Zeit und jeder Bildungsstufe ohne Beimischung des Irrtums rein und vollständig zu kommunizieren." [68] So tritt neben die Schrift als Objektivation des Inhalts der Offenbarungsbotschaft der Lehrer in der Kirche. Die „Perpetuität" [69] und Integrität des Zeugnisses von der göttlichen Wahrheit wird letztlich nicht durch Objektivationen gewährleistet, sondern durch die Kette jener lebendigen, geisterfüllten Menschen, die das Verständnis der einen Offenbarung in je neuer geschichtlicher Weise ergreifen und weitergeben.

Gerade um der Reinheit und Erhaltung der Botschaft willen muß der bestellte Lehrer in der Kirche dieses Wort in einer je anderen, geschichtlich angemessenen Sprache verkünden.

Diese Angemessenheit bestimmt sich nach verschiedenen Gesichtspunkten. Der erste Gesichtspunkt ist ein innerkirchlicher. Das Geheimnis Jesu Christi, vermittelt durch die Verkündigung bestellter

---

[66] Vgl. *Kuhn*, Katholische Dogmatik, Bd. 1², S. 40 f.: „Ungeachtet nämlich in den neutestamentlichen Schriften von dem christlichen Glauben manches gar nicht in bestimmter Ausdrücklichkeit, sondern nur andeutungsweise und keimartig enthalten ist, was die ihnen vorausgehende und unmittelbar (unabhängig von ihnen) sich fortpflanzende apostolische Verkündigung ganz ausdrücklich und bestimmt enthält; so gehen sie andererseits doch in Einzelheiten der Lehre ein, die dieser abgehen. Nimmt man aber vollends die so reichhaltigen alttestamentlichen Schriften hinzu, so wird man die Bibel, *unter Voraussetzung des Geistes, der in alle ihre Tiefen eindringt*, ihre Dunkelheiten aufhellt und ihre bloßen Andeutungen versteht, als inhaltlich vollkommen zureichend, ja als die unerschöpfliche, unendlich ergiebige Quelle der objektiven göttlichen Wahrheit erklären müssen."

[67] Vgl. a. a. O. S. 130. [68] A. a. O. S. 47 f. [69] A. a. O. Bd. 1², S. 47.

Amtsträger, entzündet im geistgeweckten Menschen den Glauben. Der Glaube ist die unmittelbare Erfassung des ganzen Geheimnisses. Dem Glauben aber ist immanent die Möglichkeit wissenden Verstehens[70], gleich wie dem unmittelbaren Erkennen der Wirklichkeit — etwa in dem Satze: „Es ist" — die Möglichkeit eines fragenden, verstehenden Eingehens auf das unmittelbar Erfaßte immanent ist. Dabei wird die erste, nicht zu sichernde Erkenntnis — „Es *ist*" — niemals durch die nachfolgende Überlegung überholt, sondern nur artikuliert[71]. Ein Gleiches gilt für den Glauben. Der Glaube als unmittelbare Annahme des Glaubensgeheimnisses macht selig[72]. Die eingehende, verständige Entfaltung des Glaubensgeheimnisses aber macht unter dem Wirken des Heiligen Geistes Fortschritte, und so ergibt sich hier eine dialektische Entfaltung des Glaubensverständnisses in der Kirche, die sich in einer dialektischen Dogmenentwicklung widerspiegelt[73].

In diesem Sinne entwirft Staudenmaier ein Schema der Dogmengeschichte, das vom Grundgedanken einer je innigeren Vermittlung der göttlichen Botschaft mit dem sich entfaltenden menschlichen Geiste ausgeht[74]. Der immanente Weg des menschlichen Geistes aber, der vom Wirken des Heiligen Geistes gnadenhaft überhöht und vollendet wird, führt von der Äußerlichkeit des Vorstellens zum je umfassenderen, spekulativen Bei-sich-selbst-sein.

Freilich wird dieser geschichtliche Prozeß, erwirkt durch den Heiligen Geist und den sich entwickelnden menschlichen Geist, in einer eigentümlichen Weise getrübt durch den „empirischen" Gebrauch der dogmatischen Sprache.

---

[70] Vgl. *Kuhn,* Über Glaube und Wissen, in: TQ (1839) S. 7 f.

[71] Vgl. *Kuhn,* Katholische Dogmatik, Bd. 1, S. 33 f., 58 f.

[72] Vgl. *Kuhn,* Über Glaube und Wissen, in: TQ (1839) S. 38: „Der Glaube, welcher selig macht, ist immer der unvermittelte Glaube; und derjenige, welcher seinen Glauben spekulativ zu entwickeln weiß, wird nicht darum das Leben erlangen, sondern deshalb, weil er zuvor geglaubt, ehe er gesehen, ehe er erkannt hat."

[73] *Geiselmann* widmet der Erörterung der Kuhnschen Dialektik ein ganzes Kapitel in: „Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens" (Freiburg 1959).

[74] Vgl. Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der spekulativen Theologie. I. Teil (Frankfurt 1834). — Die Darstellung Kuhns von der Entwicklung des Trinitätsdogmas bewegt sich auf der gleichen Bahn einer je umfassenderen, dialektischen Aufhebung der Vorstellung in die Idee. Vgl. Katholische Dogmatik I, 2², S. 1094—1097.

Die lehramtliche Auslegung der Offenbarung richtet sich stets an die ganze Kirche, an alle Gläubigen. Sie kann daher nie wissenschaftliche Züge tragen, sondern muß stets eine „empirische", volkstümliche Art aufweisen. Ein Dogma vollends, das als ausgereiftes Resultat der dogmatischen Auslegung oder als allgemein-verbindliche Zurückweisung einer Häresie verkündet wird, kann dieses empirischen Tones am allerwenigsten entraten.

Es ist die Aufgabe der Theologie, das Vorstellungsmäßige der Verkündigung jeweils aufzuheben und so einerseits die Dogmen in einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu stellen, andererseits die Kirche zu hindern, in der Bewegung des Glaubens stillzustehen, das formulierte Dogma zu einem Fixpunkt statt zu einem Durchgang in den Glauben hinein zu machen. In der Theologie, deren Medium die Philosophie ist, sind „Geschichte und Spekulation zur Einheit verbunden" [75].

Die Wahrheit der Offenbarung fordert folglich eine Verkündigung, die der Phase der Vermittlung, resultierend aus der belebenden Wirkung des Heiligen Geistes, der Entfaltung des menschlichen Geistes und der Situation des Kirchenvolkes, angemessen ist.

In seinen Altersschriften, z. B. in seiner Polemik gegen die Errichtung einer katholischen Universität [76], betont Kuhn immer wieder die Eigenständigkeit der Philosophie und der Wissenschaften. Sie gehen ihren eigenen Gang. Damit taucht wie von ferne ein anderer Maßstab auf, mit welchem die Angemessenheit der dogmatischen Sprache zu beurteilen ist: die Verständlichkeit der Sprache für die Welt, zu der die Kirche gesandt ist. Diese Thematik aber wird bei Kuhn nicht eigens erörtert, während Drey die Angemessenheit des kirchlichen Lebens an die jeweilige Volksindividualität, die geistige Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft, ausdrücklich forderte [77].

[75] *Geiselmann,* Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, S. 235.

[76] Vgl. *Kuhn,* Die historisch-politischen Blätter über Eine freie katholische Universität Deutschlands und die Freiheit der Wissenschaft (Tübingen 1863). — *Ders.,* Die Wissenschaft und der Glaube, mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage. Schlußwort an die Historisch-politischen Blätter, in: TQ (1864) S. 583—645.

[77] Vgl. S. 27. — Drey fordert deshalb eine „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" (Archiv für Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz 1 [1812] 3—26), da die geistige Situation des Mittelalters vergangen und die sich anbahnende Neuzeit noch keine ihr entsprechende Theologie gefunden habe.

Damit ist die eingangs gestellte Frage nach der Präsenz des Reiches Gottes im Fortlauf der Geschichte für die Tübinger beantwortet. Das ganze Faktum des Urchristentums ist in geschichtlich sich wandelnder Weise gegenwärtig in der Kirche, die unter dem Anhauch des Geistes lebt.

4. Die Grenzen dieser Theologie der Geschichte

Grenzen sind Schranken nach innen und Umriß von fremdem, lockendem Neuland. Der Versuch, die Grenzlinien der skizzierten Geschichtstheologie nachzuzeichnen, dient dazu, weiterführende Möglichkeiten zu ertasten. Der Entwurf einer Geschichtstheologie berührt seinem Wesen nach fast alle Arbeitsgebiete der Theologie. Die Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung aber verbietet es, alle Wege möglicher Grenzbegehung — etwa im Felde der Exegese oder Dogmatik — abzuschreiten, sie lenkt auf die eine Frage hin, wie sich das Wesen der Geschichte in dieser gläubigen Auslegung der Wirklichkeit zeige. Es ist zunächst einmal verwunderlich, in welchem Maße diese Theologie — inspiriert durch eine neue Besinnung auf die Offenbarungsquellen und angeregt durch die zeitgenössische Philosophie — überhaupt von dem Gedanken der Geschichte geprägt ist. Die Zeit wird nicht als leere Verlaufsform aufgefaßt, Geschichte ist nicht einfachhin ein menschliches Gemächte oder eine — das menschliche Tun um- und übergreifende — Produktion eines Demiurgen, der die Zukunft überblickend erstellt. Die Grundlage dieser Geschichtstheologie ist vielmehr der Einblick in den Geschehenscharakter der Wahrheit, in ihre Geschichtlichkeit. Die geschichtliche Verfassung der Wirklichkeit im ganzen wird gesehen. Dieses Phänomen wird nicht eigens philosophisch erhellt. Die Tübinger setzen dies — in ihrer Vertrautheit mit der zeitgenössischen Philosophie und deren Rezeption in den gebildeten Kreisen — voraus. Sie geben unmittelbar eine theologische Interpretation:

Die Wahrheit ist zuhöchst ein personales Geschehen. Die Lichtung der Wirklichkeit, die Gott als Gott erscheinend wirkt, die Mensch und Welt in je individueller und zugleich heilsgeschichtlich epochaler Weise da sein läßt, trägt alle Züge unableitbarer, grundlos sich ge-

währender und so den Menschen zum freien Vollzug ermächtigender Freiheit. Die Geschichte ist der unausschöpfliche, Mensch und Welt stiftende Dialog, Gottes Wort und des Menschen Antwort. Kraft seines Vermögens zur Antwort vermag der Mensch zwar die Geschichte für sich in den Leerlauf des Selbstgespräches zu verdrehen, in ihrer Fülle kann er sie nicht aufheben, da sie eröffnet und getragen wird von der Zusage des Heiles. Die Geschichte entfaltet sich so in der Struktur der Hoffnung: ihre Inständigkeit vollzieht das eigene Innere als Ausständigkeit auf das ursprunggebende, je entzogene göttliche Geheimnis, das im Alten Bunde verheißen, in Jesus Christus erscheinend, sich als Fülle der Geschichte zusagt. Damit ist die Geschichte trotz aller Sünde zutiefst das kommende Reich Gottes, welches als reine Gabe die nach dem All ausgreifende Ohnmacht der Geschichte mit der Allmacht begabt. Diese Grundintuition, welche man aus dem vielschichtigen Werk dieser Theologen gleichsam zusammenlesen kann, wird dann in einer Fülle von Einzelfragen reich artikuliert. Dem aufmerksamen Blick zeigt sich nun aber — dieser Grundauffassung entgegenlaufend — eine andere, gleichfalls bestimmende Vorstellung. Sie führt in die Nähe eines transzendentalen Subjektivismus. Eine handgreifliche Ausprägung findet sie etwa in dem von den Tübingern aufgegriffenen Worte Lessings, die Offenbarung sei die Erziehung des Menschengeschlechtes[78]. Erziehung wird hier — in leichter Abwandlung der Lessingschen Idee — verstanden als die planmäßige, für den Zögling zunächst undurchsichtige Förderung seiner selbst auf ein vom Erzieher ins Auge gefaßtes Ziel hin, welches der Zögling ohne den Erzieher schlechterdings nicht erreichen könnte[79]. Hat der Zögling aber im Laufe seiner Erziehung — dank der Mitteilung des Meisters — dieses Ziel einmal erkannt, so vermag er rückblickend die einzelnen Etappen seines Bildungsweges als Momente eines Systems zu

---

[78] Vgl. S. 25.

[79] Vgl. *Kuhn,* Katholische Dogmatik, Bd. I, S. 123: „Wenn allerdings die menschliche Erziehung dem Zöglinge, wenn überhaupt Offenbarung oder Mitteilung eines geistig höher Stehenden an einen anderen diesem nichts geben kann, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, so ist die göttliche Offenbarung oder Mitteilung gerade darin notwendig eine andere und erhabenere, daß sie eigentliche Mitteilung und Beschenkung und nicht bloß sokratische Geburtshilfe ist, daß sie somit etwas gibt, was kein Mensch, der Gebildete sowenig als der Ungebildete, aus sich selbst haben könnte."

erkennen. In diesem Sinne hat Drey die epochalen Steigerungen der Selbsterschließung Gottes und die daraus resultierende Entwicklung der Menschheit gezeichnet[80]. Die Geschichte gewinnt bei dieser Betrachtung die Gestalt eines mäanderartig in sich zurücklaufenden — das Vergangene in die Durchsichtigkeit geistiger Präsenz aufhebenden —, stetig voranströmenden Flusses.

In einer gewissen Variation bestimmt dieses Bewegungsbild der Geschichte auch die Kuhnsche Konzeption vom objektiven Geist des Christentums. Der objektive Geist des Christentums legt sich durch alle Bedingnisse hin realdialektisch so aus, daß die Theologie die dogmatische Entwicklung wissenschaftlich einbringen und Spekulation und Geschichte in ihrer Einheit dartun kann. Es regiert hier das gleiche Grundschema[80a].

So wird die Geschichtstheologie der Tübinger Schule von zwei konkurrierenden Geschichtsauffassungen durchzogen, die, weil sie beide nicht in ihren letzten Konsequenzen geltend gemacht werden, eine scheinbar friedliche Symbiose eingegangen sind. Den ersten Typ, die Grundlage der Tübinger Geschichtstheologie, bildet ein dialogisches Verständnis der Geschichte. Geschichte ereignet sich hier im unmittelbaren Aug in Auge des Menschen mit der unbegreiflichen Freiheit Gottes. Dem sich vertrauensvoll in dieses dunkle, unausmeßbare Geheimnis übereignenden Menschen — von dem her der Mensch ist, was er ist — sprechen sich der Sinn, der Zusammenhang und die Einheit der Geschichte zu. Sinn, Zusammenhang und Einheit der Geschichte übersteigen den kategorialen Bereich, sie sind jenseits aller Grenze und Endlichkeit, weil sie der

---

[80] Vgl. S. 23—26.

[80a] Die Möhlersche Konzeption der Geschichte ist von diesem Zug am stärksten geprägt (vgl. S. 21, Anm. 1). Möhler stellt sich selbst die Frage nach der geschichtlichen Bedingtheit des Historikers. Die Antwort, welche — wenn nicht ausdrücklich, so doch implizit — gegeben wird, lautet, der christliche Historiker besitze von Christus, dem Mittelpunkte der Geschichte, her *den* Zugang zur Geschichte. So sagt Möhler im Blick auf die Religionsgeschichte: „Allein von einem höhern Standpunkte aus überschaut man auch den niedern, vom niedern aber nicht den höhern. Nun steht aber das Christentum über allen übrigen Religionen hoch erhaben da, und von seinem Standpunkte aus können diese niedern Gestaltungen von Religion nicht nur überschaut, sondern ganz und gar durchschaut, vollkommen begriffen und gewürdigt werden, aber umgekehrt geht es nicht. Ein Heide kann nicht die Geschichte des Christentums beschreiben, er müßte Christ werden; aber anders verhält es sich mit einem Christen dem Heidentume gegenüber“ (Möhler, Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 284).

Sinn, der Zusammenhang und die Einheit aller Grenze und Endlichkeit sind. Geschichtlich lebend gründet der Mensch im Ungründlichen.

Nach der anderen Geschichtsauffassung erschließen sich Sinn, Zusammenhang und Einheit der Geschichte vom überschauenden Blick her. Das Ursprung wie Ziel sichtende Auge vermag die geschichtliche Vielfalt festzuhalten, zu ordnen und zusammenzufassen. Es beherrscht und durchmißt das Feld der Geschichte. Die Geschichte bekommt sich in diesem Blick selber in den Blick, sie wird sich selbst durchsichtig als Bewegung. Das Christentum aber ist die Systemmitte, von woher der beherrschende Blick die vorangehende Geschichte als Annäherung aus der Ferne — beide Momente dialektisch aufgeteilt zwischen Heidentum und Judentum —, die nachfolgende Geschichte als Aneignung erfaßt. Das Wesen der Geschichte — und damit das Wesen des Geistes — ist jenes Gegenwärtige, das Anfang und Ende der Geschichte voraufliegend in der Mitte der Zeiten aufgebrochen ist, das Reich Gottes, welches dem Menschen den Fixpunkt zur Beurteilung der Geschichte bietet. Findet sich der Mensch nach der ersten Anschauung *in* der Geschichte, so steht er hier — im Grunde — über ihr. Aus solch einem Darüberstehen erklärt sich die Behandlung der nichtchristlichen Religionen. Sie haben keine Botschaft, die den Christen etwa irgendwie betreffen könnte. Aus der Selbstverständlichkeit des Christentums, der von ihr aus sich ergebenden Systematisierung der Geschichte, erscheinen diese geschichtlichen Mächte lediglich als zu klassifizierende Potenzen. Der Systemgedanke führt zu einem monologischen Verständnis der Geschichte.

Keiner der Tübinger Theologen hat sich diesen Gedanken in voller Konsequenz zu eigen gemacht. Sie haben sogar alle angesichts des idealistischen Systemdenkens ein Gespür für die Gefahr solcher Geschichtsauffassung entwickelt. Staudenmaier versucht aus diesem Grunde, ein System der Freiheit zu denken. Er greift die Schellingsche Distinktion von positiver und negativer Philosophie auf und unterscheidet von der positiven Fülle der Wirklichkeit die in ihr gründende Struktur als negatives Moment[81]. Aber selbst diese Lehre

[81] Vgl. Verf., Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier, S. 111—113.

von der Struktur als dem Schattenriß der Wirklichkeit bleibt insofern dem Systemgedanken verhaftet, als die Strukturen nicht als geschichtliche, begrenzte verstanden werden, sondern den gleichbleibenden Gerüstbau der Wirklichkeit bilden, der die Geschichte wenigstens nach ihrem formalen Grundriß zu beherrschen erlaubt.

Die sich hier geltend machende Geschichtsauffassung ist keineswegs auf die Tübinger Schule beschränkt. Der Gedanke hat eine lange Herkunft. In vielfältigen Varianten taucht er im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte auf.

Man mag an einzelne Charakteristika des Augustinischen Geschichtsverständnisses denken, nach welchem die dimensionale Zerspannung der Zeiten die Weise des sich in Begierde auf nichtige Zukunft entwerfenden und so von der Vergangenheit abstoßenden, sündigen menschlichen Geistes ist[82], während der Glaube, gegründet im göttlichen Anfang und Ende, welche in Christus offenbar geworden sind und das Weltgeschehen in eine relative Bedeutungslosigkeit entrückt haben, die präsentische Gegebenheit des Heiles erschwingt, die Augustin öfter mit der Eindeutigkeit einer sichtbaren Kirche identifiziert und vom Heidentum als reiner Gestalt der Gottesferne abhebt[83].

Im Mittelalter bestimmt Thomas von Aquin den Modus der alt- und neutestamentlichen Wahrheitsgeschichte als explikativen Fortschritt. Der unendlich weise Gott übergibt als Magister dem Menschen schrittweise die Wahrheit so, daß hier nur ausgefaltet wird, was in der bereits am Anfang artikulierten Offenbarung implizit mitgeteilt wurde. „Quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebatur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum.“[84]

Wenn Bossuet im Blick auf die ganze Weltgeschichte sagt: „Wenn ihr den Punkt zu finden wißt, von wo aus die Dinge betrachtet

---

[82] Vgl. *Augustinus,* Confessiones, XI, c. 24, 31—XII, c. 15, 22, hrsg. v. J. Bernhart (München 1955).

[83] Vgl. etwa die Beurteilung des Heidentums, der heidnischen Tugenden usw. in den Schriften gegen die Pelagianer, z. B. Contra Julianum Pelagianum, IV, S. 19, *Migne,* Patrologia Latina, XLIV, S. 747 f. (Paris 1865).

[84] Summa theologiae, II II, q. 1 a. 7 c (Taurini - Romae 1948).

werden müssen, so werden alle Ungerechtigkeiten berichtigt sein, und ihr werdet nur Weisheit sehen, wo ihr zuvor nur Unordnung saht"[85] und aus diesem Geiste eine Universalgeschichte schreibt, so überträgt er gleichsam das im Hinblick auf die Offenbarungsgeschichte entworfene Modell auf die Geschichte im allgemeinen: Der Offenbarungsgeschichte, die sich in kategorialer Explikation zeitigt, entspricht das im sündig-guten Auf und Ab der Geschichte eindeutig sich entfaltende wahre Wesen des Menschen und göttlichgerechte, gnadenhafte Wirken des Herrn.

Der Systemgedanke der romantischen und idealistischen Denker erscheint in mancher Hinsicht wie eine letzte, ins äußerste gezogene Konsequenz dieser Ansätze[86]. Was vorher im vorstellungsgemäßen Aus- und Nacheinander dargestellt wurde, das wird hier, kraft desselben überschauenden Blickes umgriffen und in die eine Bewegung des Geistes aufgehoben. Die Geschichte ist die Entfaltung des Selbstverständnisses des Geistes. Bei fast allen diesen Denkern kommt dem Christentum in diesem System ein zentraler Ort zu. Es ist der geschichtliche, die Systembildung ermöglichende Kristallisationspunkt. So ist für Hegel das Christentum die höchste in der Form der Religion erscheinende Offenbarung des alles in der Entäußerung aus sich hervorgehen lassenden Geistes, welcher in der Philosophie endgültig zu sich selber findet[87]. Nach Schelling ist das Christentum der Aufgang des Universums als Geschichte, womit sich die entscheidende Wendung der menschlichen Entfaltung vollzieht[88].

Gerade gegen den Systemcharakter und die damit notwendig verknüpfte Selbstverständlichkeit — jedes System erhebt als in sich geschlossenes, mit und durch sich geeintes den Anspruch auf Selbstverständlichkeit — meldet sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts Widerspruch. Eignet der Geschichte im ganzen jene systematische

---

[85] Sermon sur la providence, in: Sermons choisis de Bossuet, Paris ohne Datum. Vgl. *Karl Löwith,* Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart [4]1961) S. 129.

[86] Vgl. die seinsgeschichtliche Deutung des deutschen Idealismus bei Martin Heidegger, Nietzsche (Pfullingen 1961) Bd. 2, S. 458—480.

[87] Vgl. *Georg W. F. Hegel,* Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister (Hamburg 1952) S. 521—564.

[88] Vgl. *Friedrich W. J. Schelling,* Werke, hrsg. v. M. Schröter (München 1927) Bd. III, S. 309.

Selbstverständlichkeit? An dieser Frage entzündet sich z. B. Droysens geschichtsphilosophisches Forschen. Die Bewegung aber, die diese Frage auslöst, führt weiter als zu einer Distanzierung vom romantischen oder idealistischen Geschichtsbild. Ist der Geschichte, in welcher der Mensch sich findet, der Systemgedanke unangemessen, so ist der Mensch gleichsam nackt dem ausgesetzt, was ist: Es ist, was ist, ledig aller systematischen Verkettungen, bar aller Selbstverständlichkeit, mit der der Mensch — je schon wissend, was ihm bevorsteht — sich das, was ist, vom Leibe halten könnte.

So kündigt sich in der zwiespältigen Tübinger Geschichtstheologie und der ihre Grenze aufdeckenden Frage, wie sie etwa Droysen formuliert, verborgen eine neue Stellung des Menschen inmitten der Welt an, welcher konsequenterweise auch das Christentum nicht mehr einfachhin das Selbstverständliche ist. Es ist, was es ist, freigegeben in sein eigenes Wesen.

B. Geschichte und Geschichtswissenschaft
Ihr Wesen und ihre Struktur
nach Johann Gustav Droysen

I

EINFÜHRUNG

1. Der Weg und das Werk Johann Gustav Droysens[1]

Der Übergang von der Beschäftigung mit der Geschichtstheologie der Tübinger Schule zur Erörterung der geschichtsphilosophischen und wissenschaftstheoretischen Gedanken Droysens bedeutet das Betreten einer anderen Welt: der Welt der historischen Schule.

In Diltheys Rede zum 70. Geburtstag schwingt noch etwas von der Kühnheit des Aufbruchs und der geistigen Gestimmtheit der jungen historischen Schule mit. „Als ich nach Berlin im Beginn der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts kam — wie lange her und wie wenige, die das miterlebt! — war die große Bewegung auf ihrem Höhepunkt, in welcher sich die definitive Konstituierung der historischen Wissenschaft und hierdurch vermittelt der Geisteswissenschaften überhaupt vollzogen hat.“[2] „Gerade in Berlin hatten sich die großen historischen Köpfe zusammengefunden, welche zuerst Geschichtswissenschaft und Philologie verknüpften . . .“[3]

Der pommersche Pfarrerssohn Johann Gustav Droysen (1808

[1] Folgende beiden Werke Droysens werden in diesem Kapitel nur abgekürzt zitiert: *Johann Gustav Droysen,* Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hrsg. v. Rudolf Hübner (München [4]1960) unter dem Stichwort Historik. — *Johann Gustav Droysen,* Briefwechsel, hrsg. v. Rudolf Hübner (Stuttgart - Berlin - Leipzig 1929) 2 Bde, unter dem Stichwort Briefwechsel I bzw. II.
Eine Übersicht über das literarische Schaffen Droysens findet sich bei *Hildegard Urner-Astholz,* Das Problem „Geschichte“ untersucht bei Johann Gustav Droysen (Berlin 1933) S. 211 f. Eine vollständigere Liste der politischen Schriften hat Gilbert zusammengestellt in: *Johann Gustav Droysen,* Politische Schriften, hrsg. v. Felix Gilbert (München - Berlin 1933) S. 355—371.

[2] *Wilhelm Dilthey,* Gesammelte Schriften (Stuttgart [3]1961) Bd. V, S. 7.

[3] *Dilthey,* a. a. O. S. 8.

bis 1884)[4] begegnet dieser Welt mit Beginn des Studiums in Berlin. Er hört mehrere Semester hindurch Hegel[5], zugleich aber belegt er bei August Boeckh, einem der Erzväter der neuen Schule, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften[6].

Seine ganze Hingabe gehört den geliebten Griechen[7]. Davon zeugen seine Aischylos-Übersetzung[8], die „Geschichte Alexanders des Großen“[9], die er — gerade 25jährig — veröffentlicht, und seine „Geschichte des Hellenismus“[10]. Seine Berufung nach Kiel 1840 führt den temperamentvollen Mann in ein Feld politischer Hochspannung. Durch seine Vorlesungen über die Freiheitskriege[11] sucht er ein geschichtliches Verständnis der gegenwärtigen Umbruchssituation zu gewinnen und Maximen des politischen Handelns zu erarbeiten. Enttäuscht erlebt er als Deputierter das Scheitern der Versammlung in der Frankfurter Paulskirche[12]. Von jetzt ab gehört

---

[4] Zur Biographie Droysens vgl. *Otto Hintze,* Johann Gustav Droysen, in: Historische und Politische Aufsätze, Bd. 4, Deutsche Bücherei, Bd. 100/101 (Berlin o. J.) S. 87—143 (Abdruck aus der Allgemeinen Deutschen Bibliographie, Bd. 48 [Leipzig 1903] S. 82 bis 114). — *Max Dunker,* Johann Gustav Droysen, in: Preußische Jahrbücher 54 (1884) S. 134—167. — *Gustav Droysen,* Johann Gustav Droysen, Bd. I (Leipzig und Berlin 1910). — *Johann Gustav Droysen,* Briefwechsel. — *Felix Gilbert,* Johann Gustav Droysen, I: Pommersche Lebensbilder, hrsg. v. d. Landesgeschichtlichen Forschungsstelle für Pommern (Stettin 1934) Bd. I, S. 141—154.

[5] Bei *Urner-Astholz,* Das Problem „Geschichte“ untersucht bei Johann Gustav Droysen, S. 209 f., findet sich als Anlage ein Abdruck des Studienbuches Droysens:
„SS 1827: Logik und Metaphysik bey dem Herrn Professor Hegel fleißig; Philosophie der Religion bey dem Herrn Professor Hegel fleißig.“
„WS 1827/28: Geschichte der Philosophie bey dem Herrn Professor Hegel fleißig; Philosophie des Geistes bey demselben desgleichen.“
„WS 1928/29: Aesthetik bey dem Herrn Professor Hegel fleißig; Philosophie der Geschichte bey demselben desgleichen.“
Vgl. auch Briefwechsel I, S. 38.

[6] Diese Vorlesungen wurden später herausgegeben v. Ernst Bratuscheck: *August Boeckh,* Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften (Leipzig 1877).

[7] Vgl. Briefwechsel I, S. 108.

[8] Des Aischylos Werke, übersetzt von Johann Gustav Droysen, 2 Teile (Berlin 1832). — Nach W. v. Humboldts Agamemnon-Übersetzung macht Droysens Werk erstmals dem deutschen Publikum alle Dramen des Aischylos zugänglich.

[9] Berlin 1833.

[10] Bd. I (Hamburg 1836); Bd. II (Hamburg 1843, 2. Aufl. Gotha 1877/78).

[11] Veröffentlicht unter demselben Titel: Vorlesungen über die Freiheitskriege, Bd. I, II (Kiel 1846).

[12] Vgl. *Wolfgang Hock,* Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche. Droysen und die Frankfurter Mitte (Münster 1957). — Hock vermittelt ein abgerundetes Bild der politischen Gedankenwelt Droysens.

die Arbeit dieses Historikers Preußen[13] — auf das er seine Hoffnung für die Lösung der deutschen Frage setzt[14] — und dem kritischen Bedenken der eigenen Wissenschaft. Beide Gedanken befruchten sich gegenseitig. Die politisch engagierte Historie, die Droysen treibt, läßt ihn das Ungenügen einer rein ästhetischen, „okularen“[15] Geschichtsauffassung erkennen[16]. So entstehen in den Jenaer und Berliner Jahren seine großen Studien zur preußischen Geschichte[17] und die ständig wiederholten und ausgefeilten Vorlesungen über „Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte“, die er in seinem berühmt gewordenen „Grundriß der Historik“ thesenartig zusammengefaßt hat[18]. Drei große Konzep-

---

[13] Vgl. *Friedrich Meinecke,* Johann Gustav Droysen. Sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung, in: Historische Zeitschrift 141 (1929) S. 255: „Sein Stern war die Idee des Staates Preußen mit der Idee auf das ganze Deutschland.“

[14] Vgl. *Walter Fenske,* Johann Gustav Droysen und das deutsche Nationalstaatsproblem (Erlangen 1930).

[15] Vgl. Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877 bis 1897 (Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 1) (Halle/Saale 1923) S. 60.

[16] *Otto Diether* weist auf die gewandelte Atmosphäre in Preußen hin, die solches Denken förderte, in: Leopold von Ranke und Johann Gustav Droysen. Eine Parallele, in: Preußische Jahrbücher 142 (1910) S. 1—20. Vgl. besonders S. 13 u. 15.

[17] Geschichte der Preußischen Politik (Leipzig 1855—1885) 14 Bde. — Das Leben des Feldmarschalls Grafen Yorck v. Wartenburg (Leipzig 1851—1852) 3 Bde. — Das politische Engagement hat Droysen allerdings zu seltsamen Einseitigkeiten in der historischen Beurteilung hingerissen. Aus der Erinnerung schreibt Alfred Dove: „Welch ein weitherziger Reichtum der Anschauung, wenn man an Vater Droysen zurückdenkt, der über unserer Jugend schwebte! Ich habe mich allerdings schon damals innerlich durch Ranke gesund erhalten. Aber nun hat uns alle auch der Wandel der Zeit von den politischen Verzerrungen jener — praktisch ja nützlichen — verbissenen Historie der Droysen und Sybel befreit. 1866 sagte mir Hassel charakteristisch als Privatdozent: Wenn wir geschlagen werden, kann man ja nie wieder preußische Geschichte lesen! Dann erst recht, hätte der tapfere Droysen gesagt. Nachdem wir aber gesiegt, war alsbald auch Droysen für das 17. und 18. Jahrhundert veraltet — für das 15. war sein Phantom einer preußischen Politik von Haus aus eine Fratze“ (*Alfred Dove,* Ausgewählte Aufsätze und Briefe, hrsg. v. Friedrich Meinecke u. Oswald Dammann [München 1925] Bd. II, S. 187 f.).

[18] Droysen veröffentlichte seinen „Grundriß der Historik“ 1858 erstmals als Manuskript. Die nächsten Auflagen waren: 1862, 2. Manuskriptdruck, 1868 die 1. Auflage, 1875 die 2. und 1882 die 3. Auflage.

1925 besorgte Erich Rothacker eine Ausgabe unter dem ursprünglichen Titel in der Reihe Philosophie und Geisteswissenschaften, Neudrucke, Bd. I (Halle/Saale 1925).

Rudolf Hübner veröffentlichte schließlich 1937 erstmalig eine kritische Ausgabe des Grundrisses, der die Textvarianten der verschiedenen Droysenschen Ausgaben enthält. — Johann Gustav Droysen, Historik (München [4]1960) hrsg. v. Rudolf Hübner. — Beigefügt sind hier — neben einigen Artikeln, die Droysen zum Teil selber schon seinem Grundriß

tionen hat Droysen entwickelt: die hellenistische, die preußisch-nationale und die Idee der Historik[19]. Alle drei lassen sich bei Droysen nicht denken ohne seinen tiefen christlichen Glauben lutherischer Prägung[20]. Dieser Glaube ist eigentümlich amalgamiert mit einem sittlichen Aktivismus Fichtescher Herkunft[21].

Dieser Abriß des Weges und des Werkes Johann Gustav Droysens läßt schemenhaft bereits die geistige Landschaft erkennen, aus der die Historik, seine bedeutendste Arbeit, erwachsen ist. In einem Brief an einen Freund schreibt er 1857: „Ich habe den tollkühnen Entschluß gefaßt, im nächsten Semester Enzyklopädie und Methodologie der historischen Wissenschaften zu lesen.“[22] Was macht diesen Entschluß zu etwas Tollkühnem? In der Einführung zu seinem Grundriß sagt Droysen, daß es ihm um die Begründung des Verfahrens und der Aufgaben der Historie gehe[23]. Droysen versucht, das Phänomen der wie mit Urmacht entstehenden, modernen Geschichtswissenschaft im Blick auf das Wesen der Geschichte und die Geschichtlichkeit des Menschen zu bedenken. Ein eminent philosophisches Unterfangen! Freilich, das sind Fragen, „an denen man, weil sie in der täglichen Übung längst gelöst scheinen, vorüberzugehen pflegt“[24].

Die Literatur, die sich mit der Historik befaßt, bestätigt Droysens Wort. Das Interesse konzentriert sich weitgehend auf Einzelfragen[25]. Der Gedanke Droysens aber ist *einer*, freilich kein

---

beigefügt hatte — die Vorlesungen Droysens über „Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte“. Von 1857 an hat Droysen fast ständig an diesen Vorlesungen gearbeitet. Er hat diese Vorlesungen für das SS 1881 ganz neu geschrieben. Im WS 1882/83 hat er noch einmal Korrekturen angebracht. Die von Hübner veröffentlichten Vorlesungen entsprechen der letzten Ausgabe des Grundrisses von 1882.

[19] Vgl. *Meinecke*, J. G. Droysen. Sein Briefwechsel, S. 257.

[20] Vgl. *W. Schultz*, Der Einfluß lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte, in: Archiv für Reformationsgeschichte 39 (1942) S. 108—142.

[21] Vgl. *Friedrich Meinecke*, Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte (Stuttgart [5]1951) S. 42.

[22] Briefwechsel II, S. 424. [23] Vgl. Historik, S. 321, 324. [24] A. a. O. S. 322.

[25] Eine gewisse Ausnahme bildet die bereits zitierte philosophisch wohl gehaltvollste Arbeit: *Hildegard Urner-Astholz*, Das Problem „Geschichte“ untersucht bei Johann Gustav Droysen. In dieser Dissertation konnten aber die 1937 erstmals veröffentlichten Vorlesungen Droysens zur Historik noch nicht verwertet werden.

Vgl. ferner *Berta Becker*, Johann Gustav Droysens Geschichtsauffassung (Hamburg 1928). — *Ferdinand Richter*, Johann Gustav Droysen und seine sittliche Welt (Masch.

schneller und fertiger. Bis in seine letzten Monate hinein ringt Droysen stets erneut um ihn. Als Niederschlag dieses rastlosen Arbeitens lassen sich in den verschiedenen Ausgaben der Historik an wenigen aber bedeutsamen Stellen Schichtungen erkennen. Immer schärfer erfaßt Droysen die Geschichtlichkeit der Historie. Aber auch in der letzten Ausgabe der Historik gelingt es ihm nicht, diese Einsicht ganz und kraftvoll durchzuführen. Ein objektivierendes, ungeschichtliches Vorstellen umklammert sein Denken und hindert es stellenweise an der freien Entfaltung. Viele kleine Züge erweisen, daß der Gedanke der Geschichtlichkeit aus der historischen Forschung Droysens — nicht ohne Befruchtung durch seine klassische Bildung und seinen christlichen Glauben — erwächst, während das objektivierende, ungeschichtliche Denken sich weitgehend als ein Ergebnis des modernen Wissenschaftsbegriffs erweist[26]. Diese Widersprüchlichkeit hat

---

Diss. Wien 1938). — *Ernst Meister,* Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von Johann Gustav Droysens Historik, in: Historische Vierteljahrsschrift 23 (1926) S. 25 bis 63, 199—221. — *Felix Gilbert,* Johann Gustav Droysen und die preußisch-deutsche Frage, in: Beiheft 20 der Historischen Zeitschrift (München - Berlin 1931). — *Otto Diether,* Leopold von Ranke und Johann Gustav Droysen. Eine Parallele, in: Preußische Jahrbücher 142 (1910) S. 1—20. — *Chr. D. Pflaum,* Johann Gustav Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft (Geschichtliche Untersuchungen, hrsg. v. K. Lamprecht, Bd. 5, H. 2) (Gotha 1907) kann man nicht gut als philosophische Arbeit bezeichnen. — *Hellmut Diwald,* Das historische Erkennen. Untersuchungen zum Geschichtsrealismus im 19. Jahrhundert, in: Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, H. II (Leiden 1955), wirft die Frage der Erkenntnistheorie auf. — Ein Kabinettstück geisteswissenschaftlicher Deutung bietet das kurze Kapitel von *Hans Georg Gadamer* in: „Wahrheit und Methode" (Tübingen 1960) S. 199—205. — Weitere Literaturhinweise im folgenden.

[26] Diese Einsicht springt in die Augen, sowie man Texte gegenüberstellt, in denen Droysen als Historiker oder aber als Wissenschaftstheoretiker spricht: Vgl. Geschichte der Preußischen Politik (Leipzig 1855) T. I, S. III: „Sie (sc. die Geschichtswissenschaft) hat es mitnichten nur mit der Totenmaske der Vergangenheiten zu tun; auch die fernen, wieviel mehr erst die näheren sind noch da, leben, wirken noch mit; nur ihre Summe ist das Jetzt und Hier, in das jeder hineingeboren wird, an seinem Teil das Gewordene mit dem, was werden will, zu vermitteln."

Und dagegen: Philosophie der Geschichte, Jahresberichte der Geschichtswissenschaft 1 (1878) S. 628: „Und wenn tief eindringende physikalische Untersuchungen ... zu dem Ergebnis kamen, daß unsere Sinnesempfindungen nur Zeichen von den Ursachen geben, deren Wirkungen sie sind, ... so ergibt sich daraus, daß diese Zeichen, deren Erinnerung unsere Seele erfüllt und bei jeder neuen Erregung durch Sinnesempfindungen rege wird, sich uns zu einer Welt von Vorstellungen kombinieren ... Diese Zeichen und ihre Kombinationen sind das Arbeitsmaterial unseres Denkens, die Hebel unseres Wollens,

Droysen mit der historischen Schule gemein. Ihrer Überwindung ist er in einem erstaunlichen Maße nahegekommen.

Der Versuch, die geschichtsphilosophischen Intentionen Droysens in ihrer Gänze zu fassen, muß sich von der Eigenart der Historik selbst leiten lassen. Die Problematik der Historik ist bedingt durch das leitende Vorverständnis von Geschichte und Wissenschaft, das die historische Schule mitbringt. Dieses Vorverständnis muß zunächst erhellt werden. Das empfiehlt sich um so mehr, als Dilthey gleichfalls in die geistige Welt der historischen Schule gehört.

2. Geschichte und Geschichtswissenschaft in der historischen Schule

Die historische Schule grenzt ihre Auffassung von der Geschichte und den historischen Wissenschaften nach zwei Seiten hin ab: gegen den deutschen Idealismus — vornehmlich Hegelscher Prägung — und gegen den Positivismus bzw. den Monopolanspruch des naturwissenschaftlichen Denkens auf Wissenschaftlichkeit.

Bereits mit dreiundzwanzig Jahren — im Todesjahr Hegels — schreibt der Hegelschüler Droysen in einem Brief: „Sieh die Philosophen seit der Revolution: sie bemühen sich, irgendeinen Zusammenhang des Ich zur Welt zu wissen oder kritisch zu ergründen, dann phantastisch sich im Zusammenhange der Welt zu wissen, dann in schneidender Schärfe sich über ihm und als dessen Basis und Spitze zu begreifen; endlich, was das Fürchterlichste ist, den Zusammenhang selbst zu wissen. Der Geist, der erst so ängstlich, so demütig hervorguckte aus seiner Endlichkeit, der dann mitlebte und mitgenoß an der Alleinheit des Naturphilosophen, er ist zum Teufel und dann zum Gott geworden. Gott sei Dank, nur zum Gott der Restauration, zum Gott durch Gottes Gnaden.

das Medium unserer Erfassung und Beherrschung der Wirklichkeiten ... Wenn das, was man Geschichte nennt, im Wesentlichen Vergangenes umfaßt — wirklich Vergangenes bis auf die Reste oder Nachrichten, die davon zur empirischen Forschung noch vorliegen — so bedarf es keiner weiteren Darlegung, daß die aus solcher Forschung gewonnenen Ergebnisse nur in unserer Vorstellung, und, wenn man will, in unserer Phantasie vorhanden sind."

Aber was weiter? Man muß beginnen, ephemer und empirice zu leben, zu denken, zu hoffen und zu verzweifeln."[27] Der letzte Satz enthält das Programm der Schule, das in mannigfachen Wendungen und Wandlungen wiederkehrt: nicht Spekulation und apriorische Deduktion, sondern nachforschendes Verstehen und Empirie. So formuliert Ranke im gleichen Jahre — 1831 — seine Lebensaufgabe: „Mein Grundgedanke ist, von den Theorien weder die eine noch die andere, selbst nicht diejenige, die zwischen ihnen beiden liegt, zu der meinigen zu machen; sondern die Fakten, wie sie sind, just wie sonst die Historie, zu erkennen, zu durchdringen und darzustellen. Die wahre Lehre liegt in der Erkenntnis der Tatsachen. Gewiß eine gefährliche, aber eine große Laufbahn, die sich mir eröffnet."[28] Aber Abgrenzen bedeutet Angrenzen. Die so energisch gegen Hegels Systemgedanken polemisierende historische Schule lebt gleichwohl in einer verborgenen Ideengemeinschaft mit den idealistischen Denkern. Droysen z. B. verdankt Hegel nicht nur eine formale Geistesschulung[29]. Die Art, wie er in seiner Frühschrift Alexander als welthistorische, den Geist der Zeit in sich versammelnde Gestalt auffaßt, beweißt das zur Genüge[30]. Ähnliches gilt von einzelnen Partien der Historik[31]. Carl Hinrichs hat den tiefgehenden Einfluß idealistischen Denkens auf Ranke[32]

---

[27] Briefwechsel I, S. 33. — Der junge Ranke spricht sich in seinen Briefen nicht weniger drastisch aus. An Heinrich Ritter, der sich in seinem Fortkommen durch die Hegelsche Schule gehindert sah, schreibt er 1827: „Man ist in ganz Deutschland über den schädlichen Einfluß der sophistischen, in sich selbst nichtigen und nur durch den Bannspruch seltsamer Formeln wirksamen Philosophie, die unsere Universität regiert oder regieren will, einer Meinung und voll Furcht" (*Leopold v. Ranke*, Das Briefwerk [Hamburg 1949] S. 120). Baader und Hegel scheinen ihm einer Richtung anzugehören, nur daß sie „in verschiedenen Irrgärten" wandeln (a. a. O. S. 135). Hegels Enzyklopädie zieht ihn an und stößt ihn ab: „Tiefsinn gewiß, obwohl Friedrich Schlegel sagt, nur die Melodie des Tiefsinns; allein auch ebenso gewiß eine Menge falsches, häßliches Zeug" (a. a. O. S. 148).

[28] *Ranke*, a. a. O. S. 246.

[29] Zum Einfluß Hegels auf Droysen vgl. *Meister*, Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von J. G. Droysens „Historik". *Gilbert* ist in seinem Aufsatz „J. G. Droysen und die preußisch-deutsche Frage" gleichfalls den Einflüssen Hegels in den einzelnen Werken Droysens nachgegangen. Er weist sie vor allem in den früheren Werken — bis zum Bd. I der Geschichte des Hellenismus — nach. Vgl. a. a. O. S. 40.

[30] Vgl. *Richter*, J. G. Droysen und seine sittliche Welt, S. 25 f.

[31] Vgl. S. 94.

[32] *Carl Hinrichs*, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit (Göttingen 1954). — Vgl. S. 162: „Unsere letzte Aufgabe ist es nunmehr zu zeigen, daß auch der reife Ranke

nachgewiesen. Für Dilthey[33] und die anderen großen Geisteswissenschaftler der historischen Schule gilt — mutatis mutandis — das gleiche. Offensichtlich ist hier unausdrücklich eine Auffassung vom Wesen und vom Verstehen der Geschichte vorgegeben, die diese zwiespältige Affinität zu Hegel möglich macht. Droysen selbst weist einen Weg, dieses Verständnis zu erheben. Er nennt Wilhelm von Humboldt öfter den „Bacon für die Geschichtswissenschaft“[34]. Bacon besaß in Kants Augen die Grundintuition der exakten Wissenschaften[35], die er selbst, Kant, in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ systematisiert und in ihre letzten Gründe hinein ausgelegt hat. Droysen ersehnt einen Kant der Geisteswissenschaften, der diese neu entstandenen, historischen Wissenschaften in ihrem Wesen erfaßt und ihnen den gleichen Halt gibt, wie ihn die Naturwissenschaften besitzen[36]. Der Bacon der Geschichtswissenschaft aber ist Humboldt. Bei ihm ist folglich das Vorverständnis zu suchen, das die modernen historischen Wissenschaften leitet. Dieser Hinweis Droysens wird in gewisser Weise gestützt durch Meineckes Forschungen über die Entstehung des Historismus[37]. Meinecke verfolgt die Entstehung des Historismus über Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe. In Goethe erreicht diese Bewegung nach ihm seine volle Ausprägung. Wilhelm

---

einerseits zu dem durch jenen Grundbestand charakterisierten weltanschaulichen Typus gehört, daß er aber andererseits innerhalb dieses Rahmens des Gesamtidealismus eine ganz eigene, selbständige Bedeutung hat, wie sich auch seine Auseinandersetzung mit den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels zwar innerhalb der durch jenen Grundbestand an gemeinsamen Anschauungen gegebenen Grenzen vollzieht, aber doch zu einer klaren Distanzierung führt.“

[33] Vgl. im folgenden S. 241, ferner *Gadamer*, Wahrheit und Methode, S. 214—217.

[34] Vgl. Historik, S. 324: „Er schien mir ein Bacon für die Geschichtswissenschaften. Von einem philosophischen System Humboldts mag nicht zu sprechen sein; aber was der antike Ausdruck dem größten Historiker zuschreibt, ἡ σύνεσις πολιτικὴ καὶ ἡ δύναμις ἑρμηνευτική, besaß er in merkwürdiger Harmonie.“

[35] Kant schickt der 2. Aufl. seiner Kritik der reinen Vernunft ein Wort aus der „Magna Instauratio imperii humani in Naturam“ des Bacon voraus. Er würdigt ihn in der Vorrede zur 2. Aufl. (Riga 1787) S. XII.

[36] Vgl. *Droysen*, Historik, S. 378: „Uns täte ein Kant not, der nicht die historischen Stoffe, sondern das theoretische und praktische Verhalten zu und in der Geschichte kritisch durchmusterte, etwa in einem Analogon des Sittengesetzes, einem kategorischen Imperativ der Geschichte den lebendigen Quell nachwiese, dem das geschichtliche Leben der Menschheit entströmt.“

[37] *Friedrich Meinecke*, Die Entstehung des Historismus (München ²1958).

von Humboldt lebt mitten in diesem Kreise. Er ist ein vertrauter Freund Goethes und Schillers. Er kennt Herder und Winckelmann. Mit vollen Händen werden hier Anregungen und Ideen ausgetauscht. Goethe fühlt sich in seiner Geistesart von Humboldt verstanden. Das beweist die Freude über das literarische Portrait, das Humboldt seinem großen Freund kurz vor seinem Hinscheiden überreicht[38]. Durch seine eigenen Geschichts- und Sprachstudien war Humboldt zudem mit der aus dieser Geschichtsauffassung sich ergebenden wissenschaftlichen Problematik vertraut. Dazu kommt, daß er seine Ansichten in gedrängter Form in einigen Aufsätzen und Arbeiten niederlegte, die diese Auffassung gerade für den Fachhistoriker und Philologen ausmünzen[39]. So bedeutet es keinen sachlichen Widerspruch zu Meinecke, wenn Droysen auf Humboldt und nicht auf Goethe[40] verweist, und man darf sich diesem Hinweis anvertrauen.

a) Wilhelm von Humboldts Konzeption der Geschichte

In der Einleitung seines posthum veröffentlichten Werkes über die Kawi-Sprache nennt Humboldt die je verschiedenartige Offenbarung der menschlichen Geisteskraft das Ziel und die letzte Idee der Weltgeschichte. Es scheint ihm ein Fehler der zeitgenössischen

---

[38] Vgl. den geistvollen Aufsatz von *Alfred Dove,* Die Gebrüder von Humboldt, in: *A. Dove,* Ausgewählte Aufsätze und Briefe, hrsg. v. Friedrich Meinecke und Oswald Dammann (München 1925) Bd. 1, S. 104—124, besonders S. 111.

[39] Hier wären vor allem zu nennen: „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", in: *Wilhelm von Humboldt,* Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. K. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Bd. IV (Berlin 1905) S. 35—56. — Zur Bedeutung dieser Schrift für Droysen vgl. *Otto Hintze,* Historische und politische Aufsätze, Bd. IV (Berlin o. J.) (Deutsche Bücherei Bd. 100/101) S. 139 f. — *Humboldt,* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (Wiederabdruck Bonn 1960). — Droysen verweist auf diese Arbeit in seinem Grundriß der Historik. Vgl. Historik, S. 324 u. 331. — Ferner *Humboldt,* Über die Bedingungen, unter denen Wissenschaft und Kunst in einem Volke gedeihen, Akademieausgabe, Bd. III (Berlin 1904) S. 342—349; Betrachtungen über die Weltgeschichte, a. a. O. S. 350—359; Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte, a. a. O. S. 360—366.

[40] Hinzu kommt, daß Droysen eine persönliche Antipathie gegen Goethe, seine Selbstgenügsamkeit, seinen Quietismus, seine Beschränkung auf das Private hatte. Vgl. *Hock,* Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche, S. 31.

Geschichtsschreibung zu sein, „daß man die Vollendung des Menschengeschlechts in Erreichung einer allgemeinen, abstrakt gedachten Vollkommenheit, nicht in der Entwicklung eines Reichtums großer, individueller Formen sucht“ [41]. Damit sind die beiden Momente der geschichtlichen Bewegung bezeichnet: die unsichtbare Kraft der Menschheit, der Geist [42], und die Individualitäten, als die mannigfachen Inkarnationen dieser Kraft. Im Umschlag des Geistes in die Individualität wird der Geist wirklich. Die Geschichte ist der Weg des Wirklichkeit werdenden Geistes [43]. Aber die Geschichte läuft nirgendwo in eine Einheit zusammen, in der der Geist sich selbst besäße. Immerfort werden alte von neuen, gleichfalls endlichen Gestalten verdrängt, ein schwellendes, überquellendes Leben [44]. Die Momente, durch die sich das jeweilige Gestaltwerden und Vergehen des Geistes vollzieht, sind Zeugung, Bildung und Trägheit [45]. Durch Zeugung gewinnt nicht nur der Mensch sein individuelles Leben. Durch Zeugung entstehen auch die Nationen, die Sprachen, alle großen, originären Gestalten des Menschentums. Auf einmal und wie aus dem Nichts hervorgegangen stehen sie plötzlich unverwechselbar da [46]. Zwar walten überall gesetzhafte Kausalverhältnisse zwischen Vorhergehendem und Folgendem: Gesetze materialer Art, physiologische Gesetzmäßigkeiten und psychologische Verknüpfungsverhältnisse [47]. Aber diese drei Ordnungsgefüge vermögen nicht die tiefsten Gliederungsprinzipien der Geschichte zu sein. Sie sind in den jähen Umschwüngen und Neuanfängen aufgehoben.

Im idealen Aufgang liegt das Ganze bereits beschlossen. Durch Bildung kann es noch deutlicher und klarer herausgearbeitet werden, in seinem Wesen wird es dadurch nicht gewandelt. Die Trägheit schließlich konserviert über lange Zeiträume hinweg und ist die Form des Vergehens.

---

[41] *Humboldt,* Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 358.
[42] Vgl. *Humboldt,* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, S. XVII f.
[43] Vgl. *Humboldt,* Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 353.
[44] Vgl. a. a. O. S. 357. [45] Vgl. a. a. O. S. 355—357.
[46] Vgl. a. a. O. S. 355: „Die wahre Individualität entsteht also von innen heraus, plötzlich und auf einmal, und wird so wenig durch das Leben hervorgebracht, daß sie nur im Leben zu Bewußtsein kommt, und oft noch verdunkelt oder verdreht.“
[47] Vgl. a. a. O. Bd. IV, S. 48 f.

Die verschiedenen Individualitäten, die einzelnen Menschen, die Familien, Stämme, Nationen usw. stehen untereinander in Umfassungsverhältnissen: „Der Einzelne ist im Verhältnis zu seiner Nation nur in der Art ein Individuum, wie ein Blatt im Verhältnis zum Baum, ebenso kann die Stufenfolge der Individualität weiter gehen, von der Nation zum Völkerstamm, von diesem zur Rasse, von ihr zum Menschengeschlecht. Nur innerhalb eines gewissen Kreises kann der Untergeordnete vorwärts gehen, zurückschreiten oder anders sein.“ [48]

Die oft an das Organische, Biologische anknüpfende Sprache darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Humboldt hier geistige Phänomene vor Augen hat. Ein Blick auf das Wesen und die Individualität der Sprachen mag das verdeutlichen.

Die Sprache ist nach Humboldt kein Produkt menschlicher Mühe und Herstellungskunst. Sie ist der Raum der Verständigung, in der der einzelne sich je schon vorfindet, eine Gabe des Geistes. Sie ist entsprungen wie aus einer Zeugung, unableitbar im Sinne von Gesetzen [49]. Jede Sprache bildet in sich eine lebendige Totalität, sie hat ihren Genius, ihre Strukturgesetze, die sie bis in die feinsten Wort- und Satzprägungen hinein bestimmen. Jeder Satz kann nur aus dem Ganzen der Sprache verstanden werden. Sie assimiliert Fremdes auf eine ihr eigentümliche Weise, entsprechend ihren Entwicklungsgesetzen, und vermittelt so eine eigene, von anderen Sprachen differierende Sicht der Wirklichkeit. Geist der Sprache und Geist des Volkes aber bilden eine ursprüngliche, wechselseitig sich begründende Einheit. „Indem Rede und Gesang zuerst frei strömten, bildete sich die Sprache nach dem Maß der Begeisterung und der Freiheit und Stärke der zusammenwirkenden Geisteskräfte. Dies aber konnte nur von allen Individuen zugleich ausgehen, jeder einzelne darin von dem anderen getragen werden, da die Begeisterung nur durch die Sicherheit, verstanden und empfunden zu sein, neuen Aufflug gewinnt.“ [50]

In seinem Vortrag „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers“ sucht Humboldt die Konsequenzen dieser Geschichtsauffassung

[48] A. a. O. Bd. III, S. 352.
[49] *Humboldt,* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, S. XXI.
[50] A. a. O. S. XXI f.

für den Historiker zu ziehen. Was dem Historiker an Zeugnissen und Resten der Vergangenheit vorliegt, sind Bruchstücke, Einzelheiten, nicht der ursächliche Zusammenhang, noch viel weniger der ideale, innere Gehalt des Geschehens. Ein Doppeltes hat der Geschichtsschreiber folglich zu leisten: Er muß die Zeugnisse und Reste kritisch sichten und — durch sorgsame Vertiefung — die gesetzlichen Zusammenhänge, noch mehr aber die idealen Totalitäten, in ihrer individuellen Eigentümlichkeit zu erfassen suchen. Die Möglichkeit, aus den Resten der Vergangenheit die ideale Totalität des Lebens wiederum zu erstellen, liegt im Wesen des Teiles. Der Teil ist vom Ganzen bestimmt, er ist rundherum ein Verweis auf das Ganze und wird erst durch die Ergänzung in sich verständlich. Bei dieser Rekonstruktion muß der Geschichtsforscher beachten, daß die Ideen anfangs unscheinbar, im Verlauf des Geschehens immer deutlicher hervortreten als *Richtungsbestimmung* dieses Geschehens selbst, die immer weitere Kreise erfaßt. Das zweite Kennzeichen der Idee ist ihre „*Krafterzeugung*", die sich nicht aus den begleitenden Umständen ableiten läßt, sondern sich aus eigenem Ursprung Bahn bricht und vieles mitreißt[51].

So ist das Tun des Geschichtsschreibers schöpferische, genialische Hervorbringung wie die des Dichters. Nur ist seine Arbeit eine Nachschöpfung der Wirklichkeit[52]. Der Historiker ist um so geschickter dazu, je tiefer er „die Menschheit und ihr Wirken durch Genie und Studium begreift, oder je menschlicher er durch Natur und Umstände gestimmt ist und je reiner er seine Menschlichkeit walten läßt"[53].

Seine Vorurteilslosigkeit und Humanität eröffnen dem Forscher den Zugang zu allen geschichtlichen Gestalten und Ereignissen, weil sich in ihnen nichts als der Geist der Menschheit auslegt, der der Geist des Alls ist.

Nicht in allen Nuancen wird die Geschichtsauffassung Humboldts Gemeingut der historischen Schule gewesen sein, wohl aber in ihren wesentlichen Zügen. Der Satz Rankes klingt wie eine bestätigende Antwort auf Humboldts Vision der Geschichte: „Wir

---

[51] *Humboldt*, Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 36 f.
[52] A. a. O. S. 38.
[53] Vgl. a. a. O. S. 51.

dürfen vielleicht sagen: eben darum folgen die Zeiten aufeinander, damit in allen geschehe, was in keiner einzelnen möglich ist, damit die ganze Fülle des dem menschlichen Geschlechte von der Gottheit eingehauchten geistigen Lebens in der Reihe der Jahrhunderte zutage komme." [54]

Und was von Ranke gilt[55], gilt — mit den notwendigen Differenzierungen — von den übrigen Geisteswissenschaftlern dieser Schule: Die Überzeugung von der geistgegründeten Einheit der Geschichte, der Sinn für die Individualität in allen Bereichen menschlicher Existenz, das Gespür für den ständigen Wandel, die immer neu aufbrechende Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit menschlicher Gebilde wie das Vertrauen in die Kraft menschlichen Verstehens, das sich in alle geschichtlichen Lagen vorurteilslos hineinzudenken und aus Resten die Totalität zu erschließen vermag, erfüllen diese Forscher alle.

Aus diesem Abriß des Humboldtschen Geschichtsverständnisses — welches mutatis mutandis das der historischen Schule ist — wird die eigenartige Affinität zu Hegels Konzeption deutlich. Unverträglich mit dieser Auffassung ist Hegels Gedanke, die Geschichte in eine absolute Philosophie aufzuheben. Der Geist bleibt stets auf dem Wege. Er bleibt angewiesen auf Empirie und Forschung. Aber das, was dort erforscht wird, die großen und kleinen Totalitäten, sind Objektivationen des Geistes, eingezeichnet in den fließenden Sand der Endlichkeit. In genauer Entsprechung tritt an die Stelle des Hegelschen Begriffs, der den Geist und seine Objektivationen umfaßt, die Humanität als Geistigkeit, die den Historiker dem Geist der Menschheit so eint, daß die einzelnen Objektivationen des Geistes objektiv, unbeschränkten und unbedingten Blickes, zu gewahren sind. Auch dieses objektive Erkennen soll — wie das Hegelsche Denken — ein wissenschaftliches sein, aber von empirischem Charakter, im Unterschied zum Selbst-

---

[54] *Ranke,* Sämtliche Werke (Leipzig 1867 ff.) Bd. 4, S. 3. Vgl. auch *Ranke,* Weltgeschichte (Berlin 1883) Bd. 3, 1, S. 546: „Eben dazu folgen die Generationen des Menschengeschlechts aufeinander, um, zusammenhängend und doch verschieden, den inneren Kräften des menschlichen Geistes und seiner Entwicklungsfähigkeit Raum zu schaffen."

[55] Vgl. *Franz Schnabel,* Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert (Freiburg 1934) Bd. 3, S. 86: „Die Aufgabe, die Wilhelm von Humboldt dem Geschichtsschreiber stellte, hat Leopold Ranke ausgeführt."

genügen des Begriffs. Damit gelangt die zweite Grenze ins Blickfeld, von der oben die Rede war: die Grenze gegen den Positivismus und die Naturwissenschaften. Die Präponderanz der mächtig sich entfaltenden exakten Wissenschaften und die Überlegenheit ihres Methodenbewußtseins zeitigten die Neigung, die naturwissenschaftliche zur universalen wissenschaftlichen Methode zu erheben. Mit Vehemenz reagiert die historische Schule darauf. Droysen etwa kritisiert den Versuch Buckles äußerst scharf, die Geschichte auf eine Reihe von naturwissenschaftlich feststellbaren Prinzipien zurückzuführen und aus deren Kausalverkettung ihren Ablauf zu bestimmen[56]. Die Sorge, der positivistische Geist werde auch in Deutschland Fuß fassen, veranlaßt ihn zur Abfassung seiner Historik[57]. Ähnliche Motive tauchen bei Dilthey schon früh auf[58].

Welches aber war das eigene, unausdrückliche Vorverständnis von Wissenschaft, das die historische Schule in diese Auseinandersetzung mitbrachte?

Boeckhs „Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften“ ist eines der ersten und bedeutendsten Zeugnisse des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der frühen historischen Schule. Droysen hat sie später als ein „Analogon“[59] der eigenen Historik bezeichnet und sich an ihr orientiert. So wird es sinnvoll sein, anhand dieses Werkes die Grundintuition von Wissenschaft zu klären, die die historische Schule in ihren Anfängen leitet[60].

---

[56] Vgl. seine Rezension „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft“, die Droysen den Ausgaben seiner Historik von 1867 ab beifügte. Historik, S. 386—405.

[57] Vgl. den Brief an H. v. Sybel vom 13. 2. 1852: „Um gegen diese hier überhandnehmende Richtung — unsere weisesten Männer in Jena lehren bereits, daß nur Mikroskop und Waage Wissenschaft sei, daß ihre materialistische Methode die Methode überhaupt sei, wie einst die Hegelschen Schüler mit der Philosophie des Gleichen taten, bis darüber die Philosophie in den Dreck geriet — um hiegegen anzukommen, werde ich im Sommer ‚Methodologie und Enzyklopädie der historischen Wissenschaft‘ lesen“ (Briefwechsel II, S. 54 f.). — Droysen hat diese Vorlesung allerdings erst 1857 gehalten. Vgl. Briefwechsel II, S. 452.

[58] Vgl. *Wilhelm Dilthey,* Gesammelte Schriften (Stuttgart - Göttingen ³1961) Bd. V, S. 42 f.

[59] Briefwechsel II, S. 442. — Vgl. *Meinecke,* J. G. Droysen, Sein Briefwechsel, S. 282.

[60] Vgl. *Joachim Wach,* Das Verstehen, Bd. I (Tübingen 1926) S. 168: „August Boeckh ist der Schüler Fr. Aug. Wolfs, er ist auch der Schüler Schleiermachers. Er hat mit beiden Meistern das Interesse an den Problemen der hermeneutischen Theorie gemein gehabt.

b) Das wissenschaftlich gegründete, geschichtliche Verstehen nach August Boeckh

August Boeckh ist Altphilologe und Schüler Schleiermachers. Das gibt seiner Methodologie[61] die Eigenart.

Das zugrunde liegende Problem kennzeichnet er durch einen Verweis auf Gorgias. „Gorgias hat in seiner Schrift περὶ φύσεως, worin er die Mittelbarkeit der realen Erkenntnis leugnet, bereits bemerkt, daß der Zuhörende sich bei den Worten nie dasselbe denkt wie der Sprechende, da sie — um seine übrigen Gründe zu übergehen — voneinander verschieden sind; denn οὐδεὶς ἕτερος ἑτέρῳ ταὐτὸ ἐννοεῖ. Selbst ein und derselbe Mensch nimmt denselben Gegenstand nicht immer auf dieselbe Weise wahr und versteht sich daher selbst nicht vollständig."[62] Wieviel mehr gilt das angesichts der Zeugnisse einer längst vergangenen Zeit.

Boeckh unterscheidet zwei Arten von Zeugnissen: „Zeichen des Erkannten"[63] und „Gebilde"[64]. Die Zeichen des Erkannten sind der Form nach verschieden vom Erkannten. Worte, Schriftzeichen, Noten usw. gehören in diese Gruppe. Zu den Gebilden zählen Werke der Kunst, der Technik, soziale Institutionen usw. Bei ihnen stimmen Form und Ausgedrücktes überein. Aber auch sie sind von der Philologie wie *Hieroglyphen* zu entziffern, „indem man aus der richtigen Erkenntnis der Formen auf die Bedeutung derselben in den Werken der menschlichen Tätigkeit oder vielmehr auf die dadurch dargestellten Ideen, auf Inhalt oder Sinn der Werke schließt"[65].

Die Lösung der Aufgabe, aus vorliegenden Zeichen und Gebilden das Ganze zu reproduzieren, wie es wirklich war, ergibt sich aus der Anwendung kritischer und hermeneutischer Prinzipien. Die philologische Kritik vollzieht sich in drei Schritten: „Zuerst

---

Ihm war es vorbehalten, die Gedanken beider mit den eigenen zu vermählen und ihnen die zunächst endgültige, die systematische Form zu geben, in der sie dann von Generation zu Generation gewandert sind." — Wach verweist darauf, daß Boeckh den Brüdern Humboldt freundschaftlich verbunden war (a. a. O. S. 169).

[61] *August Boeckh,* Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrsg. v. Ernst Bratuscheck (Leipzig 1877).

[62] A. a. O. S. 86. [63] A. a. O. S. 77. [64] A. a. O. S. 78. [65] Ebd.

muß sie untersuchen, ob ein gegebenes Sprachwerk oder dessen Teile dem grammatischen Wortsinn der Sprache, der historischen Grundlage, der Individualität des Autors und dem Charakter der Gattung angemessen seien oder nicht. Um aber nicht bloß negativ zu verfahren, muß sie zweitens, wenn etwas unangemessen erscheint, feststellen, wie es angemessener sein würde. Drittens aber hat sie zu untersuchen, ob das Überlieferte ursprünglich ist oder nicht."[66] Handelt es sich bei der Kritik um ein relatives Verstehen, d. h. um ein Verstehen, das das zu Verstehende in Beziehung zu anderem auffaßt und so erschließen hilft, so geht es bei der Hermeneutik um die Theorie des absoluten Verstehens, um das Verstehen des Objektes an sich[67].

Die Zeichenhaftigkeit des Zeichens wird durch eine vierfache Beziehung konstituiert: Das Zeichen selbst ist Wort und erschließt sich in seinem Wortsinn der grammatischen Interpretation. Als Wort bezeichnet es reale Verhältnisse, die durch die historische Interpretation verstanden werden. Zugleich ist es als solch reales Wort Ausdruck eines Subjektes. Es gewinnt also seine volle Verständlichkeit aus einer individuellen Interpretation[68]. Das Subjekt aber beabsichtigt mit dem realen Wort etwas. Es ist Ausdruck subjektiver Verhältnisse, die Zweck und Richtung besitzen. Damit gehört zum Verstehen die generische Interpretation[69]. Das Gebilde wird durch die gleichen Beziehungen zur Hieroglyphe: Aufgrund der Einheit von Form und Ausgedrücktem ist das Gebilde Wort, aber ein reales Wort, so daß die grammatische und die historische Interpretation der Hieroglyphe zusammenfallen.

Das Schwergewicht liegt nun durchaus bei den beiden letztgenannten Interpretationsarten. Boeckh bezeichnet „die Nachkonstruktion der *Konstruktionen des menschlichen Geistes*"[70] als die Idee der Philologie. Deshalb waltet zwischen der Philologie und der Ethik eine völlige Parallelität. In jener wird die geschicht-

---

[66] Vgl. a. a. O. S. 170 f. [67] Vgl. a. a. O. S. 54 f.

[68] Vgl. a. a. O., S. 127. Hier distanziert sich Boeckh ausdrücklich von Schleiermacher, der diese Art der Interpretation die psychologische Interpretation nennt: „Die Psychologie kann nur allgemeine Rubriken aufstellen: die Individualität aber ist etwas durchaus Lebendiges, Konkretes, Positives, wogegen jene Schemata nur negativ, d. h. nur allgemeine Abstraktionen aus der Individualität selbst sind."

[69] Vgl. a. a. O. S. 83. [70] A. a. O. S. 16.

liche Verwirklichung dessen dargestellt, was diese als Gesetz des Handelns vorstellt. Die Einteilungen von Philologie und Ethik wie ihr Ziel sind identisch[71]. Es geht jeweils um die reine Humanität. „Das Rein-menschliche ist das Göttliche auf Erden." [72] Aus der philologischen Erforschung des Realisierungsgrades und des Typus der Humanität in gegebenen Kulturkreisen entsteht die Möglichkeit des Vergleichs und die Einordnung derselben in die „Entwicklungsskala der Menschheit" [73].

Dieses Ziel kann die wissenschaftliche Philologie nur approximativ erreichen. Der Grund liegt darin: Alles Geschichtliche ist Konstruktion oder Produktion des Menschen. Somit trägt es durchgängig den Stempel der Individualität. Individualität aber kann nur „durch allmähliche, Punkt für Punkt vorschreitende, aber nie vollendete Annäherung" [74] verstanden werden, es sei denn, das genialische Gefühl gestatte dem Interpreten, sich ganz in die Individualität des anderen einzuschwingen. Ein solches, durch das Gefühl vermitteltes Verstehen aber ist wissenschaftlich nicht ausweisbar. Die gleiche Folgerung ergibt sich für die Philologie insbesondere aus der Natur des Wortes. Jedes Wort und jede Sprachformation haben nach Boeckh einen bestimmten Sinn. Dieser Sinn aber läßt sich nicht definieren. Er ist kein Begriff, sondern eine Anschauung[75], die sich nur annähernd umschreiben läßt. So bleibt auch aus diesem Grund die Wissenschaft stets unvollendet.

Welches ist das leitende Wissenschaftsverständnis dieser Methodologie?

Alles Geschichtliche wird verstanden als Produktion des Menschen. Als Produziertes trägt es den Charakter eines Zeichens, einer Hieroglyphe. Das Zeichen ermöglicht den Schluß auf das Bezeichnete. Durch die Aufschlüsselung der Zeichen, ihre Kombination, wird das Bezeichnete näher und näher bestimmt. Die Systematik der Aufschlüsselung, die relative Vollständigkeit der

---

[71] Vgl. a. a. O. S. 57 f.
[72] A. a. O. S. 256.
[73] A. a. O. S. 257.
[74] A. a. O. S. 86.
[75] Vgl. a. a. O. S. 94.

Kombination und die damit feststellbare, sichere Tragweite der Schlüsse garantieren die Wissenschaftlichkeit der Philologie[76]. Eine geschichtliche „Ferne“ oder „Nähe“ spielen dabei keine Rolle. Jedes „Zeichen“ ist in gleicher Weise im Bereich des Zugriffs. Damit trägt die Philologie als geschichtliche Wissenschaft den gleichen Charakter wie alle Wissenschaften im Bereich der Technik.

Alle diese Wissenschaften haben das „Experiment“ — im weitesten Sinne — zur Basis. Durch das Experiment wird das einzelne Merkmal des Stoffes aus dem Flusse des Geschehens herausgestellt — pro-duziert — und so fixiert. Alles, womit es diese Wissenschaften zu tun haben, ist in diesem Sinne Produziertes. Die Fixierung erfolgt durch die Determination des Stoffes im Rahmen einer festgelegten Maßordnung. Das Wesen des Produzierten ist es folglich, von sich her Zeichen eines festen Beziehungsgefüges zu sein. Es bezeichnet die Wirklichkeit in Bezug auf das experimentelle System und steht — da das System proportional zur Vereinfachung der Meßstruktur ausgeweitet werden kann — mit allem anderen Produzierten in feststellbaren Verhältnissen. Die Bedeutung des einzelnen ist sein Ort im Strukturgerüst des Ganzen. Da immer Neues aus dem Fluß des Geschehens produziert wird, kann das Zeichen nur annäherungsweise bestimmt werden, der Kombinatorik eröffnen sich immer neue Wege. So entsprechen sich die Wissenschaftsauffassung der Boeckhschen Methodologie und der Technik in den Hauptzügen. Dieses „technische“ Wissenschaftsverständnis eines der Pioniere der historischen Schule hängt offensichtlich zusammen mit dem Verständnis des Geschichtlichen im ganzen, das diese Schule leitet. Alles Geschichtliche ist Objektivation des Geistes und soll objektiv erkannt werden. Es ist also im vollen Sinne Produziertes. Als solches ist es auf das zugrunde Liegende, Bezeichnete hin anzuschauen: auf Humanität. Dieser

---

[76] *Hellmut Diwald* charakterisiert in seiner Arbeit „Das historische Erkennen. Untersuchungen zum Geschichtsrealismus im 19. Jahrhundert“ (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, II [Leiden 1955]) die erkenntnistheoretische Grundauffassung Boeckhs treffend durch eine doppelte Objektivation: „Was uns von der Geschichte gegeben ist, ist ein über das vergangene, historische Geschehen hinausgehobenes und ihm entzogenes *objektiviertes* Seinsgebilde, nämlich die historische Quelle. Sie ist es, die vom Subjekt *objiziert* wird“ (a. a. O. S. 48).

Blick aber ereignet sich als Schluß vom Zeichen zum Bezeichneten in unendlicher Annäherung. Die Humanität ist so das Vorliegende, dem Menschen ohne weiteres zugängliche, universale Meß- und Prüffeld, im Rahmen dessen alle geschichtlichen Ereignisse Sinn, Bedeutung und zugleich wissenschaftliche Feststellbarkeit erhalten.

Damit ist auch die Affinität zum Positivismus und zum naturwissenschaftlichen Denken aufgeklärt. Die historische Schule geht von geschichtlichen Realitäten aus — sie kommen in ihrer Geschichtlichkeit wirklich in den Blick —, behandelt sie aber dann auf ungeschichtliche Weise[77]. Die positivistische Geschichtsschreibung sieht dagegen von vornherein in der Geschichte nur quantifizierbare Kräfte und Wirkungsverhältnisse, die sich in kausalen Abläufen auswirken.

Die der ursprünglichen Geschichtskonzeption entgegenlaufende Wendung trägt ähnliche Züge wie jene, die sich in der Tübinger Geschichtstheologie zeigte, nur daß anstelle des Systemdenkens — der Aufhebung des Vergangenen in die Durchsichtigkeit des sich selbst besitzenden Geistes — hier die Einbringung der Geschichte in eine universale, unendlicher Annäherung fähige Feststellbarkeit tritt.

Droysen hat den Zwiespalt der leitenden Geschichtsauffassung, den distanzierten Intellektualismus der historischen Schule tief

---

[77] Ein geradezu klassisches Beispiel ist das oben S. 65 angeführte Verständnis Boeckhs vom Wort oder der einzelnen „Sprachformation". Er erkennt, daß das Wort eine „Anschauung" vermittelt (vgl. a. a. O. S. 94). Eine Anschauung ist etwas Geschichtliches. Man bildet sich eine Anschauung, indem man die Sache unter mannigfachen Hinsichten in Augenschein nimmt, unter verschiedenen Rücksichten bedenkt und sich so langsam ein Bild von der Angelegenheit formt. Eine Anschauung ist fundiert, soweit in diesem Geschehen die Sache selbst aufgegangen ist. Eine Anschauung kann überholt sein, wenn inzwischen neue Gesichtspunkte aufgetaucht sind; sie kann fortschrittlich sein, wenn sie selbst andere Anschauungen überholt. So ist die Anschauung etwas Geschichtliches, statisch gedacht wäre sie eine Momentaufnahme.
Boeckh erkennt dieses geschichtliche Wesen der Anschauung an, wenn er betont, man könne eine Anschauung nicht definieren (ebd.).
Andererseits nennt er Worte, überlieferte Texte und Gebilde „Zeichen", die zu entziffern sind (vgl. oben, S. 63 f.). Die „Zeichen" werden statisch, ungeschichtlich gedacht, nicht als Anzeichen von Kommendem, als freudige oder bedrohliche Vorzeichen, sondern als reine Funktionen.

gefühlt[78]. Seine Historik ist der Versuch einer Überwindung. In freier Fortbildung Humboldtscher Gedanken, angeregt durch Aristoteles, Augustinus, Dante, Kant, Fichte, Hegel, die antiken und modernen Historiker, im unabhängigen, forschenden Umgang mit der *Geschichte* sucht Droysen ihr *Wesen und ihre Struktur* tiefer zu fassen. Eine ursprüngliche, phänomenologische Hellsichtigkeit ermöglicht es ihm, das eigene forschende Tun auf das Wesen der Geschichte und die geschichtliche Verfaßtheit des Menschen hin zu durchschauen und so *Wesen und Methode* der historischen Wissenschaften philosophisch zu bestimmen. Hier übt Droysen eine tiefgreifende Kritik am leitenden Wissenschaftsbegriff der historischen Schule. Den genannten beiden Fragekreisen ist im folgenden jeweils ein Abschnitt gewidmet. In einem dritten Kapitel sollen das Zusammenspiel der Droysenschen Geschichts- und Wissenschaftsdeutung und die offenbleibenden Fragen bedacht werden.

---

[78] Vgl. Briefwechsel II, S. 169: „Mir scheint es oft, als litten unsere besten historischen Arbeiten am meisten an diesem nur historiographischen Standpunkt, wie denn Ranke, der bewunderungswürdige Meister derselben, in seiner wundervoll feinen und kunstreich schillernden Darstellung doch selten mehr als ein intellektuelles Interesse weckt."

II

DAS WESEN UND DIE STRUKTUR DER GESCHICHTE

1. Welt als Natur und Geschichte
Das räumliche und das zeitliche Verständnis der Welt

Droysen beginnt seine Historik mit der Feststellung: „Natur und Geschichte sind die weitesten Begriffe, unter denen der menschliche Geist die Welt der Erscheinungen faßt. Und er faßt sie so den Anschauungen Raum und Zeit gemäß, die sich ihm ergeben, wenn er sich die rastlose Bewegung der wechselnden Erscheinungen nach seiner Art zerlegt, um sie zu erfassen." [79] Der Satz erinnert an Kant und führt in einer eigentümlichen Weise über Kant hinaus. Welt und Mensch gehören zueiander. Dem Menschen ist die Welt da, sie erscheint ihm. Die unmittelbare, sinnliche Gegebenheit aber ist rastlose Bewegung, ungegliedertes Chaos. Erst wenn der Mensch den Blick darüber gleiten läßt und die pure Vielfalt zusammenliest, treten die einzelnen Dinge ans Licht. Es bedarf einer versammelnden Kraft, damit eine Gestalt in ihrer vielseitigen Einheit erscheinen kann. Die menschliche Fähigkeit der Synthesis hat zwei Spielarten: Raum und Zeit. Alles, was aufscheinend da ist, ist räumlich und zeitlich. Indem Droysen nun aber die Natur dem Raum zuordnet und die Geschichte der Zeit, formt er das, was zunächst ganz kantisch klang, um. Der Mensch kann die Welt betrachten unter der leitenden Hinsicht der Räumlichkeit oder der Zeitlichkeit. Dem ersten Blick bietet sich die Welt als Natur, dem zweiten als Geschichte dar. Natur und Geschichte sind verschie-

[79] Historik, S. 325 f.

dene Begriffe der Welt, aber jeweils deckungsgleich mit ihr[80]. Wie ist das zu denken? Natur wird hier verstanden von der modernen Naturwissenschaft her. Diese sieht die Wirklichkeit im ganzen auf das Gleichbleibende, Stetige, Quantititave und so gesetzmäßig zu Fassende hin an. Dies alles sind Züge der Räumlichkeit. Zwar konstatiert auch die Naturwissenschaft Abläufe, Bewegungen und damit Zeitliches, aber „das Moment der Zeit erscheint uns da sekundär, die unendliche Reihe Zeit zerlegt sich in diesen Gestaltungen in gleiche, sich wiederholende Kreise oder Perioden, wie es die Algebra nennt“[81]. Es gibt zwar die Zeit als ein Nacheinander, dieses Nacheinander aber ist ein Moment der Bewegung, die in ihrem reinen Auseinander wesentlich räumlich ist. Zeit erscheint als meßbare Verlaufseinheit und ermangelt ihres eigentlichen Charakters. Sie bringt keine geschichtliche Nähe und Ferne, keine überraschenden Wendungen mit sich[82]. Der Grund liegt darin, daß dem Raum als Blickfeld, das vom Auge beherrscht wird, von seinem Wesen her die Überschaubarkeit eignet. So ist auch die Zeit in ihrer räumlichen Auslegung überschaubar: Die Bewegung wird als Ganzes gesehen, und dadurch sind alle Punkte sichtbar und bestimmt. Dem Schauenden sind alle Momente gleich nahe und gleich zugänglich. Sie besitzen eine Gleichrangigkeit und unterscheiden sich nur durch die verschiedenen Bewegungsfiguren. Der beobachtende Mensch projiziert die Zeit in die Ebene der Gleich-Zeitigkeit. Die Zeit wird zum Zeitraum.

Gegenüber Kant, der Zeit als räumlich ausgelegte Zeit und Welt als Natur dachte, versucht Droysen die Zeit ihrem Wesen gemäß zeitlich, d. h. geschichtlich zu denken. Wird die Welt unter der leitenden Hinsicht der Zeit betrachtet, so wird sie erfahren als ἐπίδοσις εἰς αὐτό.

Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck in De An. II, 5, 417 b,

---

[80] Diese Unterscheidung von Natur und Geschichte erinnert in gewisser Weise an Fichtes Unterscheidung von Natur als dem in sich geschlossenen und gesetzmäßig bestimmten All und der Geschichte als dem Reiche der Freiheit. Vgl. *Johann Gottlieb Fichte,* Die Staatslehre, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. J. H. Fichte (Berlin 1845) II. Abt. 2. Bd., S. 460 f. Vgl. auch die Lehre von Natur und Geschichte bei Braniß, der aus der Schellingschen Schule stammt, im folgenden, S. 307.

[81] A. a. O. S. 11.

[82] Vgl. ebd.

um den Übergang vom Besitz der ἐπιστήμη zum Vollzug, dem θεωρεῖν, zu kennzeichnen. Anders als bei der Ernährung oder der sinnlichen Wahrnehmung findet hier keine Veränderung im Sinne des Anders-Werdens statt, sondern eine Zunahme, ein Wachsen im Selben. „θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως.“ [82a]

Droysen wird dieses, bei Aristoteles nur beiläufig gebrauchte Wort[83] von der ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ zum Schlüsselwort für das Verständnis des Wesens des Menschen und der Geschichte[84]. Der Ausdruck lädt dazu ein, weil er ebenso das Wachsen wie die freiwillige Zugabe meint. Um ihm seine zentrale Bedeutung zu geben, verknüpft ihn Droysen in seiner Interpretation mit einem anderen aristotelischen Gedanken. In jeder Pflanze und in jedem Tier wiederholt sich die Erscheinung der Gattung. Die einzelne Pflanze und das einzelne Tier sind folglich nicht sie selbst, sondern nur *gleichsam* sie selbst: οὐκ αὐτὸ ἀλλὰ οἷον αὐτό [85]. Nur als Gattung haben sie Anteil am Ewigen, Göttlichen.

Anders verhält es sich beim Menschen. Er nimmt durch sein Selbst-sein am Göttlichen teil. So ist der einzelne Mensch zwar ganz und gar die Frucht der Gattung, *Zuwachs* zum Leben der Menschheit, aber so, daß er aufgrund seines Selbst-seins etwas völlig Neues, Ursprüngliches, *freigewährte Zugabe* ist. Dieser jeweilige Zuwachs aber, der nicht herleitbare Zu-Gabe ist, läßt die menschliche Gattung sie selbst sein, wie andererseits die Gabe, welche Zuwachs ist, den Menschen als ihn selbst konstituiert. Mensch und Menschheit haben ihr Wesen darin, Zuwachs und Geschenk ins Selbe, ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ zu sein.

Diesen, auf aristotelischen Fundamenten aufbauenden Gedanken erweitert Droysen. Weil der Mensch immer er selbst ist, kom-

---

[82a] *Aristoteles,* De Anima, II, 5, 417 b, hrsg. v. W. D. Ross (Oxford 1956).

[83] Nach Ausweis von *Hermann Bonitz,* Index Aristotelicus (Darmstadt 1960) findet sich der Terminus ἐπίδοσις nur an dieser Stelle in De Anima. Auch in den übrigen aristotelischen Schriften kommt ihm kein besonderer Platz zu.

[84] Droysen gebraucht immer nur die abgekürzte Formel ἐπίδοσις εἰς αὐτό. Den Begriff der ἐντελέχεια vermeidet er. Vgl. *Urner-Astholz,* Das Problem Geschichte, S. 33.

[85] *Aristoteles,* De An. II, 415 b, hrsg. v. W. D. Ross (Oxford 1956).

men ihm Einmaligkeit, ein eigener Wert, individuelles Interesse zu. Sein Leben und alles, was in den Kreis seines Lebens hineingehört, haben eine eigene Bedeutung, und so nimmt der Mensch im Ganzen der Menschheit einen unersetzlichen und unverwechselbaren Platz ein. Ja, er bestimmt den Gang der Menschheit. Denn was die Menschheit ist, ist unwiderruflich bestimmt durch das, was die einzelnen sind und tun. Umgekehrt ist der einzelne ganz von der Gattung bestimmt, denn es ist ihre Art, sich fortzeugend in geschichtliche Einmaligkeiten zu entfalten. Der Gattungsbegriff des Menschen ist die Geschichte[86].

Diese, vom Gegensatz untermenschliche Gattung — menschliche Gattung ausgehende Überlegung erhebt Droysen noch einmal in eine neue Ebene. Den Ausgangspunkt bildet wiederum eine Betrachtung des Menschen, und zwar eine „empirische", nach dem Sprachgebrauch Droysens. Der Mensch wird „hineingeboren in die historischen Gegebenheiten seines Volkes, seiner Sprache, seiner Religion, seines Staates, seiner schon fertigen Register und Zeichensysteme, in denen aufgefaßt, gedacht und gesprochen wird, aller der schon entwickelten Vorstellungen und Auffassungen, welche die Grundlage des Wollens, Tuns und Gestaltens sind"[87]. Indem der Mensch dies früher bereits Erworbene lernend aufnimmt, sich zu eigen macht, wird er er selbst, wird er Mensch. Deshalb nennen die Alten das Menschsein zu Recht humanitas, Bildung[88]. Damit schlägt die Betrachtung der Geschichtlichkeit des Menschen um in den Aufweis der Geschichtlichkeit der Welt. Denn erst mit der Bildung erlangt der Mensch den „reich gefüllten Inhalt der Gegenwart"[89]. Die Offenheit und das Sich-Darbieten des Da-seienden sind selbst geschichtlich vermittelt. Damit ist alles in die Geschichte einbezogen[90].

Versucht man, diesem Gedanken Droysens nachzugehen, so eröffnen sich weite Perspektiven. Es gehört offenbar zum Wesen der

---

[86] Historik, S. 10. [87] A. a. O. S. 15. [88] Vgl. a. a. O. S. 16. [89] Ebd.

[90] Schon von dieser ersten Überlegung her ist es einleuchtend, daß Droysen zwar vom „Fortschritt", aber nicht von „Entwicklung" spricht. Er lehnt die Zwangsläufigkeit des Hegelschen Entwicklungsbegriffs ebenso ab wie die organische Entwicklungsauffassung Savignys und der historischen Rechtsschule. Vgl. dazu *Ernst Meister*, Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von J. G. Droysens „Historik", in: Historische Vierteljahresschrift 23 (1926) S. 50 f.

Dinge und der Welt, daß sie sich zeigen. Dieses Sich-Zeigen, das Licht-Sein der Wirklichkeit aber — das erweist die Droysensche Überlegung — ist jeweils geschichtlich bedingt. Es gibt kein Da-Sein und Sich-Darbieten der Wirklichkeit außerhalb dieser Vermittlung, das Sich-Antragen der Welt und die Bildung — wie Droysen die Fülle der Vermittlungen zusammenfassend nennt — sind eines. Ist aber das Sich-Zeigen ein Zug des Seins der Dinge, so ist folglich das Sein der Wirklichkeit selbst ein geschichtliches. Und gerade in der geschichtlichen Vermittlung erscheint es dann als es selbst. So wird durch die „Bildung" nicht nur der Mensch er selbst, sondern es erscheinen zugleich auch die Dinge und die Welt im ganzen je neu und gerade so als sie selbst. Das Seiende ist geschichtlich, es trägt den Charakter der ἐπίδοσις εἰς αὐτό, weil es jeweils es selbst ist aus dem Wachstum und der freien Gabe der Geschichte.

Dieser Vertiefung des Droysenschen Ansatzes läuft nun ein anderer Gedanke Droysens merkwürdig entgegen. Es zeigt sich hier, wie die Erkenntnisproblematik und wissenschaftstheoretische Überlegungen der Zeit Droysen in eine tiefe Zerrissenheit führen. Ausgehend von den sekundären Sinnesqualitäten und deren Interpretation, wie sie Wundt in seiner Physiologischen Psychologie[91] vorgelegt hat, erklärt Droysen: „Also nicht an sich sind die Dinge blau, süß, warm, hochtönend, sondern dies sind Empfindungen."[92] Genau wie die Sinne hier nur ein Zeichensystem wahrnehmen, so gilt dies grundsätzlich für alles empirische Erkennen. Nicht die Wirklichkeit selbst wird erkannt, sondern der Mensch hat ein der Wirklichkeit entsprechendes System von Wahrnehmungen, „eine rastlos sich erweiternde und ergänzende und berichtigende Vorstellung"[93].

Diese Erklärung rückt alles Vorangehende in ein merkwürdiges Zwielicht. Der geschichtlich vermittelte, „reich gefüllte Inhalt der Gegenwart" gewinnt ein fahles Aussehen. Die Erläuterungen dessen, was ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ meint, wird aufgehoben, denn wie kann hier ein wahrhaftes αὐτὸ gemeint sein, wenn das, was erkannt

[91] *Wilhelm Wundt,* Grundzüge der physiologischen Psychologie (Leipzig 1874).
[92] Historik, S. 6. [93] A. a. O. S. 7.

wird, ein Zeichensystem und nicht die Sache selbst ist! Da die Sache, die geschichtlich vermittelte Welt, aber die Gegenwart des Menschen ist, so vermag der Mensch durch die Bildung auch nicht er selbst zu werden. Er lebt in einem „als—ob". So macht sich gleich zu Anfang der Historik eine eigenartige Doppelgleisigkeit des Denkens bemerkbar. Droysen erfaßt die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit mit scharfem Blick, aber Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie hindern ihn, die gewonnenen Einsichten mit letztem Ernst zu denken. Da das wissenschaftliche, die Erkenntniskritik fundierende Leitbild die strenge Feststellbarkeit der Wahrheit fordert, wird die ursprüngliche Einsicht in das geschichtliche Wesen der Wirklichkeit gleichsam in Klammern gesetzt und mit dem Vorzeichen der Irrealität versehen. Das Denken löst sich vom Boden dessen, was ist, und bewegt sich in der orientierungslosen Schwebe des Selbstentwurfes.

Droysen polemisiert an einer späteren Stelle der Historik ausdrücklich gegen diese Sentenz: „Gruppe hat einmal (Antäus 1831), gegen die Ergebnisse der spekulativen Philosophie sich kehrend, geltend zu machen versucht, daß sie irre und irren müsse, indem sie nicht beachte, daß die Begriffe, wie sie die Sprache gebe, nicht identisch seien mit dem, was sie bezeichnen, daß also das in Worten und Gedanken entwickelte System nicht mit den Wirklichkeiten koinzidiere. Eine Ansicht, die ähnlich dem Materialismus, ganz angemessen sich selber ins Gesicht schlägt, denn wenigstens Gruppes Worte und Gedanken haben dann die Eigenschaft, eben auch nichts zu besagen, auch nicht dem, wovon er spricht, zu entsprechen." [94]

Wird so der erkenntniskritische Ansatz wiederum aufgegeben, so äußert sich das aus ihm sprechende, ungeschichtliche Denken doch in vielen Zügen der folgenden Darstellung. Der Widerspruch beider Stellen mag zugleich die gedankliche Unausgeglichenheit der Historik belegen, die eine angemessene Interpretation erschwert.

---

[94] A. a. O. S. 231.

2. *Die geschichtliche Welt*

Mensch und Welt sind geschichtlich verfaßt, die Wirklichkeit im ganzen ist ἐπίδοσις εἰς αὐτό. Soll das Wesen der Geschichte erhellt werden, so ist nach den Strukturen dieses Geschehens zu fragen. Droysen läßt sich bei der Erforschung dieser Züge von der aristotelischen Ursachenlehre leiten. Die Geschichte wird als Bewegung gefaßt. „Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις)."[95] Dem göttlichen Zweck der Zwecke strebt der Mensch zu in geschichtlichen Formen, durch seine Arbeit, die ihren Stoff an der Welt hat. Indem Droysen die dritte aristotelische Ursache als „Arbeit" versteht — er überschreibt das ganze Kapitel, das von den Zügen der Geschichte handelt: Von der geschichtlichen Arbeit ...[96] — wandelt er das antike metaphysische Grundschema in die Form einer neuzeitlichen, technischen Metaphysik: Die Geschichte kündigt sich an als Arbeitsergebnis des Menschen.

Es ist nun äußerst merkwürdig, wie Droysen bei der Erörterung der einzelnen Züge des Schemas dieses von innen her überwindet. Man sieht förmlich, wie das geschichtliche Denken das alte metaphysische Gehäuse aufsprengt.

a) Die Stoffe der geschichtlichen Welt

Gleich die Weise, wie Droysen das Wesen des geschichtlichen Stoffes charakterisiert, verrät die weitertreibende Kraft. „Der Stoff der geschichtlichen Arbeit ist das natürlich Gegebene und das geschichtlich Gewordene; beides zugleich Bedingung und Mittel, Aufgabe und Schranke für sie. Die rastlose Steigerung ihrer Stoffe ist das Maß ihrer Steigerung."[97] Dieser Satz kennzeichnet die Erfahrung der Welt unter der leitenden Hinsicht der Zeit.

Stoff der geschichtlichen Arbeit ist alles, „natürlich Gegebenes" und „geschichtlich Gewordenes". Beides aber erscheint nicht als einfach Vorliegendes, sondern als „Bedingung und Mittel, Auf-

[95] A. a. O. S. 345. [96] A. a. O. S. 347.

[97] A. a. O. S. 347. — Vgl. *Fichte*, Die Staatslehre, S. 463 f., wo das Natürliche und Geschichtliche gleichfalls als „Stoff" für die Sittlichkeit bezeichnet wird.

gabe und Schranke". Der Stoff selbst ist etwas Dynamisches, denn als Bedingung, Mittel, Aufgabe und Schranke hat er eine zeitliche Struktur. Er weist über sich hinaus: Bedingung ist ja nur die zu übertretende Schwelle für anderes; das Mittel ist Mittleres in der Vermittlung; die Aufgabe harrt auf die Lösung, worin sie selbst gelöst ist; Schranke endlich kann der Stoff nur sein, wenn ihm von innen her eine Dynamik zum Überstieg innewohnt. Erst im geschichtlichen Arbeitsprozeß gelangt dieser Stoff in sein eigenes Wesen.

Als solchen geschichtlichen Stoff kennzeichnet Droysen — neben dem „geschichtlich Gewordenen"[98] — ausdrücklich auch das „natürlich Gegebene". In der geschichtlichen Welt gibt es keinen ungeschichtlichen Bereich reiner „Natur", einem herausgeschnittenen Sektor vergleichbar. Damit ist das Verhältnis der beiden Auslegungen der Welt, nämlich als Natur und Geschichte, bestimmt. Die Auslegung der Welt als Natur gründet in der Auffassung der Welt als Geschichte. Sie ist selbst eine geschichtliche Weise, die Welt auszulegen. Nur weil „natürlich Gegebenes" als Bedingung, Mittel, Aufgabe und Schranke erfahren wird, sind Naturwissenschaft und Technik an sich sinnvoll, d. h. eine Betrachtung der Welt unter der leitenden Hinsicht auf Räumlichkeit[99].

Diese Überlegung erschließt den letzten Satz dieses Paragra-

---

[98] Beim „geschichtlich Gewordenen" unterscheidet Droysen drei Klassen: den kreatürlichen Menschen, die menschlichen Gestaltungen und die menschlichen Zwecke (a. a. O. S. 347 f.). Der kreatürliche Mensch wird, indem ihn die Geschichte im Schweiße seines Angesichts arbeiten läßt, zum geschichtlichen Menschen, dem aus der Arbeit ein je größerer Kreis des Erkennens erwächst und ein je gefüllteres Dasein. So gilt auch von ihm, daß er Bedingung, Mittel, Aufgabe und Schranke der großen Arbeit der Geschichte ist, freilich auf eigene Weise.
Die menschlichen Gestaltungen sind gleichfalls „Norm, Antrieb und Mittel zu neuer Arbeit" (a. a. O. S. 348), die menschlichen Zwecke und Triebe aber sind gleichsam die stofflichen Kräfte, mit denen die Geschichte immer neue Wandlungen wirkt.

[99] Vgl. die in einem anderen Zusammenhang stehende Äußerung Droysens: „Und auch die Forschungen und Ergebnisse der Naturwissenschaften sind nicht das Werk abstrakten Beobachtens und Experimentierens, als sprächen nur die beobachteten und zur Frage gestellten Wirklichkeiten; sondern erst die ganze Fülle von Darlegungen und Steigerungen, die sich in der Kontinuität der Geschichte summiert hat, gibt den da forschenden Geistern die Höhe und den Umgang ihrer Anschauungen und Gedanken, um so zu beobachten und zur Frage zu stellen, so zu kombinieren und zu schließen" (Historik, S. 365).

phen: „Die rastlose Steigerung ihrer Stoffe ist das Maß ihrer Steigerung.“ [100] Indem die Stoffe als Mittel, Bedingung, Aufgabe und Schranke erscheinen, sind sie eben Mittel, Bedingung und Aufgabe, die eigene Beschränktheit zu überwinden. So steigert sich im Laufe der Geschichte der Stoff in seine eigene Stofflichkeit hinein, gleichsinnig mit der Steigerung der Geschichte als ἐπίδοσις εἰς αὐτό. Die erste Steigerung aber bemißt die zweite. Nur wo der „Stoff“ sich in einer neuen Weise als Bedingung oder Mittel, als neue Aufgabe oder Schranke zeigt, hebt eine umwälzende Steigerung, ein neues Zeitalter der Geschichte, an.

Überblickt man diesen ganzen Abschnitt über den Stoff der geschichtlichen Arbeit, so drängt sich eine merkwürdige Folgerung auf: „natürlich Gegebenes“ und „geschichtlich Gewordenes“ bezeichnen alles in der Welt, ja die Welt selbst im ganzen, insofern die Welt *das* Gegebene ist. Die Welt als ganze — der Mensch einbegriffen — tritt vor den Menschen hin als „Stoff“ der Geschichte, sie selbst geht als Mittel, Bedingung und Schranke auf. Geschichte und Welt aber sind Synonyma. So erscheint die Geschichte als „Stoff“, und zwar als Stoff ihrer selbst. Das Stoffsein erweist sich als Zug der Geschichte, als übergreifende Struktur des Seienden im Ganzen. Zugleich ergibt sich aus der Veränderlichkeit und Steigerungsmöglichkeit des Stoffes, daß die Geschichte, d. h. die Wirklichkeit im ganzen, sich auf verschiedene Weise als Stoff erweisen und so epochal verschiedene Welten zeitigen kann.

Obwohl Droysen dieser großartige Einblick in das Wesen der geschichtlichen Welt gelang, so gewinnt man doch den Eindruck, daß die Einsicht ihm gleichsam nur vor Augen schwebte. In seinen Vorlesungen [101] verweist er zwar zur Erklärung dessen, daß auch „natürlich Gegebenes“ geschichtlich sei, auf Alexander von Humboldt, der in seinem „Kosmos“ nicht nur einen enzyklopädischen Abriß der Naturdaten geben wollte, sondern eine Geschichte der menschlichen Erkenntnis und Auffassung der Natur, „nicht bloß in ihrer wissenschaftlichen Form, sondern auch in der Naturempfindung, in der ästhetischen, in der religiösen Naturauffassung“ [102]. In den weiteren Ausführungen aber führt er eine Reihe

---

[100] A. a. O. S. 347. [101] Vgl. a. a. O. S. 194—196. [102] A. a. O. S. 194.

von Beispielen an, die wieder stärker in eine ungeschichtliche Betrachtungsweise der Natur münden. Es wird vom „Eingreifen der Menschenhand in das Leben der Natur“[103] gesprochen, von der „aerugo nobilis“, die menschliches Wollen und Können „über“ den Erdkreis legen[104]. Diese Ausführungen lassen sich auch so verstehen, daß der Mensch am vorhandenen Naturbestand Veränderungen vornehme. Hier macht sich die gleiche objektive Grundeinstellung bemerkbar, die ihn zu seiner — an der Erkenntnistheorie ausgerichteten — Deutung der menschlichen Erkenntnis als einem „Zeichenlesen“ veranlaßte.

b) Die Formen der geschichtlichen Arbeit

Die sich als „Bedingung und Mittel, Aufgabe und Schranke“, d. h. als Stoff zeigende Geschichte bedarf von ihrer Dynamik als Überstieg her der Form als Weise des Über-sich-hinaus- und so Bei-sich-selbst-seins. Diese Formen sind vielfältig und begrenzt wegen der überallhin ins Unbegrenzte drängenden Stofflichkeit der Geschichte. Sie lassen sich in drei Kategorien zusammenfassen. Da die Wirklichkeit als Bedingung, Schranke, Mittel und Aufgabe ein jeweils begrenzter, realer Ausgangspunkt ist, so gibt es Formen, die diesem Anfang entsprechen. In ihnen dominiert das Vorgegebene, Endliche, Reale. Zugleich zielt die Geschichte aber über alle bestehenden Grenzen hinaus auf Totalität und Absolutheit. Dieses Moment prägt sich in Formen aus, die in hohem Maße den Charakter der Schrankenlosigkeit und Idealität aufweisen. Zwischen beiden Typen vermitteln die praktischen Formen. Durch sie und in ihnen werden die realen Formen mit Idealität erfüllt, die idealen Formen realisiert.

Alle diese Formen nennt Droysen im Anschluß an Aristoteles' κοινωνίαι [105] natürliche, ideale und praktische Gemeinsamkeiten[106]. Damit zeichnet sich ein weiterer Zug der Geschichte ab: So wie Geschichte sich selbst als Stoff zeigte, enthüllt sie sich hier als Ge-

---

[103] A. a. O. S. 195. [104] A. a. O. S. 347.

[105] A. a. O. S. 203. Droysen verweist auf *Aristoteles,* Politik, 1253 a. (Vgl. Aristotelis Politica, hrsg. v. W. D. Ross [Oxford 1957] S. 4).

[106] Historik, S. 202—264.

meinsamkeit. Was Geschichte als Gemeinsamkeit meint, das erhellt aus einer Charakteristik der einzelnen Formen.

Die Beispiele, die Droysen für die drei Typen von Gemeinsamkeiten beibringt, weisen gleichsam zwei Achsen auf. *Jede dieser Gemeinsamkeiten bezeichnet eine Weise des Miteinanderseins von Menschen.* So führt Droysen Ehe und Familie, die Nachbarschaft, den Stamm, das Volk als natürliche Gemeinsamkeiten an[107]. Die Sprache, die Wissenschaft, die Kunst und die Religion bilden die idealen Gemeinsamkeiten. Bei den praktischen Formen spricht Droysen von den „Sphären"[108] der Gesellschaft, der Wohlfahrt, des Rechts, der Macht. Aber auch hier sind jeweils Weisen der Gesellung gemeint: die Wirtschaft, der Staat usw. Der Mensch ist er selbst nur in und vermittels der Gemeinsamkeiten. So wird das Kind in der Familie geboren, empfängt dort den Typus seiner Leiblichkeit und Geistigkeit und ist so es selbst, usw. Das Selbstsein des Menschen ist umfangen und ermöglicht durch das Gemeinsamsein. Das „Wir" ist der je vorgegebene Raum des „Ich".

Mit dieser Bestimmung der Gemeinsamkeit bewegt sich Droysen in den von Aristoteles vorgezeichneten Bahnen. Aber ähnlich, wie er den aristotelischen Gedanken der ἐπίδοσις εἰς αὑτὸ auf die Geschichte bezogen hat, so weitet er hier den Begriff der κοινωνίαι auf die Wirklichkeit im ganzen aus.

Vermittels jeder Gemeinsamkeit wird die Welt, werden die Dinge auf eigentümliche Weise erschlossen. Dies ist die zweite strukturelle Beziehung der Gemeinsamkeit. *Das Gemeinsamsein mit den Menschen ist zugleich ein je besonderes Zusammensein mit den Dingen, ein besonderes In-der-Welt-Sein.*

„Jede dieser ... Mächte schafft ihre Sphäre, ihre Welt für sich, beschlossen in sich."[109] Die Dinge bieten sich auf je andere Weise dar, je nachdem in welcher Gemeinsamkeit die Menschen sich bewegen, selbst sind.

Folgt man dem Droysenschen Ansatz in seine Konsequenzen, dann ergibt sich eine tiefgreifende Umwandlung des herkömmlichen Verständnisses der μορφή. Das, was die Dinge zu dem macht, was sie sind, ist nicht ein starres, ein für allemal aufgeprägtes Bild,

[107] Vgl. a. a. O. S. 204—219; 349 f. [108] A. a. O. S. 351 f. [109] A. a. O. S. 348.

sondern die Gemeinsamkeit, in der sie als sie selbst aufgehen können. Menschliche Gemeinschaft meint nicht einen Farbfilter, der die Dinge in ein bestimmtes Licht taucht, keine vorgängige Festlegung, nach welcher die Dinge in ihrem Aussehen bestimmt werden, sondern meint zutiefst eine Weise der Freigabe, durch die die Dinge sich auf je andere, geschichtlich sich wandelnde Weise als sie selbst zu zeigen vermögen. Die Form der Dinge ist nicht das Festzustellende, Bestimmbare, sondern das dem beherrschenden Zugriff entzogene, sich gewährende, ergebende So-Sein, das als Sich-Gewährendes, Ergebendes, selbst ein Zusammen-Sein-mit oder Gemeinsamkeit ist.

Damit ist bei aller geschichtlichen Relativität doch jegliche Willkür ausgeschlossen. Menschen und Dinge, die in und durch die Gemeinsamkeiten füreinander, miteinander, zusammen freigegeben sind, erheben den Anspruch, sie selber sein zu dürfen. Hier offenbart sich ein neuer Zug der Gemeinsamkeiten. Droysen nennt diese Formen insgesamt „sittliche Mächte“ [110], da sie Herz und Gewissen der Menschen anrühren [111]. Entsprechend der Verschiedenheit der Gemeinsamkeiten ist der sittliche Anspruch unterschiedlich. Ehe und Familie fordern von ihrem Wesen her „das Hingegebensein der Persönlichkeit, das Aufgehen in der Gemeinsamkeit“ [112]. In gleicher Weise bringen die übrigen Gemeinsamkeiten, etwa die Nachbarschaft, der Stamm oder Clan, das Volk, von sich her sittliche Forderungen mit, die sich in Treue- und Pflichtverhältnissen, in den Formen der Pietät, den verschiedenen Gestalten des Rechts ausdrücken. Nur wo der Mensch dem sittlichen Anspruch entspricht, „wird er, was er werden und sein soll“ [113]. Der in den Gemeinsamkeiten waltende, personale Anspruch umschließt jeweils eine sittliche Haltung zum gesamten Sachbereich. Die Sachen fordern den sachgemäßen Umgang. Nur so sind sie sie

---

[110] Ebd.

[111] Zum sittlichen Charakter der κοινωνίαι bei Aristoteles vgl. Politik, 1253 a. — *Hock*, Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche, S. 93, weist auf den Gebrauch dieses Ausdrucks in liberalen Kreisen, besonders bei Mevissen, hin.

[112] Historik, S. 207. — *Ernst Meister,* Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von J. G. Droysens „Historik“, S. 34, hat auf das entsprechende Verhältnis von Individual- und Sozialethik in Schleiermachers Ethik hingewiesen.

[113] A. a. O. S. 203.

selbst. Damit zeigt sich die Welt im ganzen als sittliche Welt. Es gibt keine sittlich neutralen Bereiche.

So vermitteln und ermächtigen die Gemeinsamkeiten als sittliche Mächte die Menschen und die Welt jeweils zu ihrem Zu- und Miteinander. Sie sind die Formen, in denen es Geschichte gibt, und so gibt sich die Geschichte selbst als Gemeinsamkeit und sittliche Macht.

Dieser Begriff der Gemeinsamkeiten, wie er hier gezeichnet wurde, ist das Ergebnis eines langen Denkweges, an dessen Anfang eine andere Konzeption der Gemeinsamkeiten steht. Im Manuskriptdruck der Historik und in den ersten beiden Auflagen der Historik heißt es noch: „Die Ideen der sittlichen Welt sind an sich in der menschlichen Natur; aber sie entfalten sich erst in der fortschreitenden Geschichte; ihre Entfaltung ist deren Werden und Wachsen.“ [114] Die Ideen werden als ein vorhandener Ideenkosmos gedacht, der mit der menschlichen Natur gegeben ist. Alles menschliche Sein und Wirken ist „die mehr oder minder glücklich Verwirklichung“ [115] einer Idee. Die Aufgabe des Menschen ist die Realisation der Ideen und die Geschichte der Ort, an dem diese Verwirklichung durch die Arbeit geleistet wird [116]. Die so entstehenden sittlichen Gebilde aber überdauern den Menschen, ihnen dient er, für sie verzehrt er sich [117].

Der Mensch erscheint in dieser Sicht als animal rationale. Droysen hat — in Anlehnung an Aristoteles — bei seiner ersten Erläuterung der ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ das Tier als jenes Wesen gekennzeichnet, das nur gleichsam es selbst ist, da in ihm nur die Idee der Gattung wiederkehrt. Beim Menschen tritt an die Stelle der einen unveränderlichen Gattungsidee der zwar umfassende, aber statische Ideenkosmos, den der Mensch zu vollziehen hat. Zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern aber walten Differenzen, da der Lichtkegel der Aufmerksamkeit bald auf diese, bald auf jene Idee stärker fällt und so eigentümliche Verschiebungen des sittlichen Bewußtsein auftreten und die Menschen bald hier, bald dort heftiger vorwärts gerissen werden. So hat jede

[114] A. a. O. S. 343, Anm. 2. [115] A. a. O. S. 180.
[116] Vgl. a. a. O. S. 180 f. [117] Vgl. a. a. O. S. 342 f.

Zeit eine leitende Idee oder einen beseelenden Gedanken. Aus ihm wird das Grundanliegen der Menschen dieser Zeit verstanden. Das ethische System einer Zeit spiegelt die derzeitige Erkenntnis der sittlichen Mächte, ihr labiles Gleichgewicht[118]. So läßt sich aus der Geschichte wie aus der jeweiligen spekulativen Fassung der sittlichen Mächte in der zeitgenössischen Ethik der „ethische Horizont" gewinnen, der eine Epoche charakterisiert[119]. Die Geschichte selbst aber ist der „Komplex von Verwirklichungen aller sittlichen Mächte"[120], sie ist die Summe dieser Arbeiten.

Nur schrittweise und zögernd hat Droysen sich von dieser Vorstellung — die eng mit der Geschichtsauffassung der historischen Schule verschwistert ist[121] — gelöst. In einzelne Partien seiner

---

[118] Vgl. a. a. O. S. 343: „Das ethische System irgendeiner Zeit ist nur die spekulative Fassung und Zusammenfassung des bis dahin Entfalteten, nur ein Versuch, es seinem theoretischen Inhalt nach zu summieren und auszusprechen."

[119] Droysen gibt in seinen „Vorlesungen über die Freiheitskriege", Bd. I, S. 4—18 einen solchen Aufriß eines „ethischen Horizontes". Die großen Abschnitte seiner „Geschichte der preußischen Politik" leitet er gleichfalls durch einen Aufweis dieses Horizontes ein. Vgl. Teil I, S. 5—18; Teil II, Abt. 1, S. 1—36; Abt. 2, S. 3—41; Teil III, Abt. 1, S. 3—20; Abt. 2, S. 3—10; Abt. 3, S. 3—9 u. S. 273 f; Teil IV, Abt. 1, S. 3—17; Abt. 2, S. 4—7; Abt. 3, S. 3 f; Abt. 4, S. 3—6; Teil V, Abt. 1, S. 3—37; Abt. 2, S. 3—11; Abt. 3, S. 3—46; Abt. 4, S. 3—9.

Mit Recht bemerkt *Reinhard Wittram*, Das Faktum und der Mensch, Bemerkungen zu einigen Grundfragen des Geschichtsinteresses, in: Historische Zeitschrift 185 (1958) S. 82 zu diesen Versuchen: „Was Droysen selbst mit dieser Absicht in der ‚Geschichte der Preußischen Politik' versucht hat, geht kaum über eine situationsgeschichtliche Orientierung hinaus."

[120] Historik, S. 343.

[121] Ranke entwirft in seinen berühmten Vorträgen für König Maximilian II. ein ganz ähnliches Bild des Fortschritts in der Geschichte: „Wenn wir somit ein geographisches Entwicklungsgesetz ausschließen, wenn wir andererseits annehmen müssen, wie uns die Geschichte lehrt, daß Völker zugrunde gehen können, bei denen die begonnene Entwicklung nicht stetig alles umfaßte, so werden wir besser erkennen, worin die fortdauernde Bewegung der Menschheit wirklich besteht. Sie beruht darauf, daß die großen geistigen Tendenzen, welche die Menschheit beherrschen, sich bald auseinander erheben, bald aneinander reihen. In diesen Tendenzen ist aber immer eine bestimmte, partikuläre Richtung, welche vorwiegt und bewirkt, daß die übrigen zurücktreten ... In jeder Epoche der Menschheit äußert sich also eine bestimmte große Tendenz, und der Fortschritt beruht darauf, daß eine gewisse Bewegung des menschlichen Geistes in jeder Periode sich darstellt, welche bald die eine, bald die andere Tendenz hervorhebt und in derselben sich eigentümlich manifestiert" (*Leopold v. Ranke*, Über die Epochen der neueren Geschichte [Stuttgart 1955] S. 7).

Vgl. auch die Ausführungen über Humboldts und Boeckhs Verständnis der Geschichte, S. 57 ff. u. 63 ff.

Darstellung ragen diese frühen Gedanken wie ungefüger Moränenschutt hinein. Auch in der letzten Ausgabe der Historik ist dieser Widerstreit nicht geschlichtet. Die großartige geschichtliche Auffassung der Gemeinsamkeiten bleibt wie verdeckt und umklammert von einer gegenläufigen Auffassung. Als Beispiel dieser Zwiespältigkeit sollen im folgenden kurz Droysens Charakteristik der Sprache und der Wissenschaft konfrontiert werden.

1) Die Sprache als Zuspruch des Ganzen

Nur im Ganzen ist der Mensch er selbst, seiner „Schranke und Schwäche und Kleinheit frei“ [122]. Wäre das Seiende nicht offen im Ganzen, es könnte nicht das Einmalige sein. Weil es sich, in eigener Ursprünglichkeit stehend, von allem unterscheidet, ist es einzigartig. So ist die Geschichte als ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ Anwesenheit des Ganzen. Die Totalität legt sich in dreifacher Weise aus: als das Wahre, das Schöne, das Heilige. Aus dieser Dreifaltigkeit des Ganzen ergeben sich drei ideale Gemeinsamkeiten, die Wissenschaften, die Künste, die Religionen, denen die Sprache als unmittelbare, subjektive Gemeinsamkeit, als feine Leiblichkeit des Geistes vorgeordnet ist [123].

Alle diese Gemeinsamkeiten bewegen sich in der Gemeinsamkeit der Sprache. Das Wesen der Sprache ist die μίμησις [124]. Das meint hier nicht Nachahmung, sondern Umsetzung. „Die empfangene Sensation des Lichtstrahles klingt durch den Laut des Mundes wieder.“ [125] Es findet eine Umsetzung des Erblickten ins Wort statt. Diese Umsetzung aber ist zugleich ein Gebären des Empfangenen aus der Potenz des Menschen. Hervorgebracht wird das Empfangene, es selbst, aber hervorgebracht gehört es jetzt zur Welt dieses Ich. Es ist „mit dem Stempel dieser relativen Totalität“ [126] geprägt, Objektivation des Geistes.

Die Kraft des Hervorbringens aber ist ihrerseits vermittelt. „Niemand vermag anders und weiter zu denken, als seine Sprache ihn denken läßt, und seine Sprache vermag alles zu sagen, was er

[122] Historik, S. 220. [123] Vgl. a. a. O. S. 221.
[124] Vgl. a. a. O. S. 222. [125] Ebd. [126] Ebd.

denkt."[127] Der Mensch empfängt eine „tiefe Präformation"[128] durch die ererbte Sprache, und diese Präformation vermag er nur wenig aufzulockern[129]. Damit wird der Mimesis-Gedanke auf dialektische Weise aufgehoben. Die Sprache erscheint hier als das Primäre. Sie gewährt und vermittelt die Wirklichkeit der Welt allererst. „Jede Sprache, wie reich oder arm sie sei, ist eine in sich volle und vollständige Weltanschauung."[130]

An der Struktur der Sprache wird deutlich, wie sich die Welt in der Sprache zur Anschauung bringt. Jede Sprache weist ein inneres, gleichsam elliptisches Gefüge auf. Die beiden Brennpunkte sind die unmittelbare Anschaulichkeit der Sprache — „die Selbstbedeutsamkeit des Ausdruckes"[131] — und die grammatische Struktur. Je stärker das erste Moment ist, um so ursprünglicher, lebendiger ist die Sprache. Sie treibt immer Neues hervor, dichtet und denkt selbst[132]. Das bedeutet, daß immer Neues sich erschließt, gesehen und erkannt wird. Je mehr das zweite Moment überwiegt, um so klarer, eindeutiger, schärfer wird die Sprache. Alle vom Sprechenden nicht gewollte Bedeutsamkeit kann leichter ausgeschlossen werden. Freilich wird die Sprache damit konventioneller. Auch solche mehr konventionelle Sprache wandelt sich, auch in ihr tut sich die Wirklichkeit je neu auf, freilich in einer stärkeren Rationalität. Vollendete Konvention herrscht schließlich in der mathematischen Sprache. Ihre Worte sind so losgelöst von der ursprünglichen Anschauung, so beliebig, daß diese Sprache „sozusagen im Idealismus abstirbt"[133].

Droysen denkt — das zeigt diese Strukturbetrachtung — das Wesen der Sprache von der Anschauung her. Anschauung meint erst sekundär den anschauenden Blick des Menschen, zuvor ist sie der sich gewährende Anblick der Wirklichkeit. In ihm gibt sich das Ganze in Einem. Er ermächtigt den Menschen zum Erblicken

[127] Ebd. [128] A. a. O. S. 223.

[129] Vgl. *Humboldt,* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, S. XXX bis XXXIII.

[130] Historik, S. 222. [131] A. a. O. S. 224. [132] Vgl. a. a. O. S. 226.

[133] A. a. O. S. 224. — Gilt dies annäherungsweise von der Naturwissenschaft, dann dürfte daraus folgen, daß große, umwälzende Fortschritte der Naturwissenschaft wie der Mathematik von außen, vom Bereich der lebendigen Sprache her erfolgen, da nur hier Neues gesichtet werden kann.

des Vielen. Dieser Anblick aber ist offenbar zugleich Anrede, ja *die Sprache*, da sich das Einzelne und das Ganze immer im Worte entdecken, „logisch" sind, alle einzelnen Worte und Sprachformationen aber nur als Worte und Sätze einer Sprache zu sprechen sind, die — wie arm immer sie sein mag — stets das Ganze sagt, eine „Weltanschauung" ausspricht.

So ist die Sprache nicht einfachhin menschliches Gemächte, Objektivation menschlicher Geisteskraft. Sie ist Form der Geschichte, die Weise, wie die Geschichte, die Welt im ganzen sich dem Menschen zuspricht. Dieser Zuspruch ist jeweils vermittelt durch das Miteinander der Menschen und ermöglicht doch dieses Mitsein allererst, er ergibt sich im Umgang des Menschen mit den Dingen und fundiert doch dieses Zusammensein. Die Sprache ist so Form der Geschichte, die den Menschen wie die Dinge freigibt in ihr eigenes Wesen, sie sein läßt, was sie sind[134].

2) Die Wissenschaft — Summe der Objektivationen des Geistes

In einer gänzlich verschiedenen Weise umreißt Droysen das Wesen der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist die Form der Wahrheit. Zwar beginnt die Geschichte der Wahrheit mit dem ersten gesprochenen Wort, die höchste und eigentliche Form aber, in der sich die Wahrheit bewegt, ist die Wissenschaft.

Droysen entfaltet das Wesen dieser Gemeinsamkeit wiederum aus einer doppelten Bewegung. „Der Mensch ist nicht die Wahrheit"[135], aber er ist für sie bestimmt. Sie zieht ihn. Nur in ihr kann

[134] Ähnlich wie die Sprache deutet Droysen die Kunst. Auch die Kunst ist μίμησις, Umsetzung des Empfindens der Welt, wie sie sich zeigt unter dem Hauch des Schönen (vgl. Historik, S. 227). Aber das Kunstwerk ist nicht einfach Objektivation der Empfindung. Die Kunst hat ihr Wesen grundlegend darin, daß sie den Menschen trifft, sein eigenes Wesen, „das durch die harte, erkaltete Rinde der Gewohnheit und Verständigkeit gebunden und verhüllt ist" (a. a. O. S. 228), erweckt, damit aber auch das Wesen der Welt in einer eigentümlichen Weise aufschließt. Künstler wie Zuschauer sind Ergriffene. „Als Thais schön tanzte, riß Alexander die Fackel vom Brandaltar und warf sie in das Zederngetäfel des Palastes von Persepolis" (ebd.). Der inneren Struktur der Sprache entspricht die Struktur der Kunst. Die Selbstbedeutsamkeit des einzelnen Werkes wird geprägt durch den Stil als Weise der künstlerischen Gesetzlichkeit. In den Stilen äußert sich das Empfinden einer Zeit. Jede neue Epoche bringt ihren Stil mit (vgl. a. a. O. S. 229).

[135] A. a. O. S. 230.

der Mensch sein, was er sein soll, Totalität. Die Wahrheit ist das Wesen des Geistes.

„Allen Wirklichkeiten der äußeren Welt, den gleichgearteten Wesen, seinem eigenen Dasein in Raum und Zeit gegenüber hat das Ich erst dann die Ruhe des Bei-sich-Seins, wenn es alle jene wandelnden und wankenden Erscheinungen als peripherisch auf sich bezogen, als von sich aus bestimmt, als Erscheinungen eines ihm selbst wesentlichen und gewissen Inhalts erfaßt.“ [136] In dieser subjektiven Hervorbringung aber erhebt sich der Mensch über sich selbst zu der „Gewißheit einer Totalität, die die Wahrheit ist“ [137].

Die Wissenschaft, als Vermittlung der Wahrheit, ist eine echte Gemeinsamkeit wie die Sprache und die Kunst. Sie entwickelt einen Zug von Propaganda, formt sich aus zur Lehre und zu Anstalten, deren der Lehrbetrieb bedarf. Mit allen Bezügen des Daseins knüpft sie ihre Fäden an und versucht sie zu durchwirken. Die Wissenschaft entfaltet sich als Gemeinschaft der Bildung.

Interessanterweise kommt es Droysen bei der Erörterung der Wissenschaften nicht in den Sinn — wie etwa bei der Kunst — nach dem epochalen Stil als bestimmender Gesetzlichkeit zu fragen. Statt dessen taucht die Idee einer rastlosen Summierung auf: „... daß jede Erkenntnis, einmal gewonnen, festgehalten und in das Bewußtsein der Menschheit niedergelegt werde.“ [138] Die Wissenschaft wird als gerade, fortlaufende Linie gesehen. Die Wendung des Gedankens, wie sie sich bei der Sprache — und der Kunst — ergab, wird nicht vollzogen, obwohl auch hier eine Wendemarke in den Worten angedeutet ist, daß sich „das endliche Ich über seine Endlichkeit zu der Empfindung, der Gewißheit einer Totalität, die die Wahrheit ist“, erhebe [139]. Die Geschichte erscheint in der Form der Wissenschaft als sich unendlich erweiternder Fortschritt.

Im Gegensatz zu den Ausführungen in der Einleitung [140] polemisiert Droysen in dem Paragraphen über die Wissenschaften gegen die Auffassung, „daß die Begriffe, wie sie die Sprache gebe,

---

[136] Ebd. [137] Ebd. [138] A. a. O. S. 231.
[139] A. a. O. S. 230. [140] Vgl. S. 73 f.

nicht identisch seien mit dem, was sie bezeichnen“[141]. Allerdings seien die Sachen, „wie sie außer uns sind“[142] und sinnlich wahrgenommen werden, nicht die Wahrheit. „Erst indem sich das Ich aus diesem peripherischen Wechseln und Taumeln herauslöst und sich denkend und erkennend als einen neuen Anfang setzt, beginnt das Werden der Wahrheit, d. i. das Bewußtsein von dem, was in dem Wechsel der Dinge das Währende, das Bestimmende, das nicht Äußerliche ist.“[143] Wissenschaftlich forschend erfaßt der Mensch den unveränderlichen Kern der Dinge. Die sich durch allen Wechsel durchhaltende Festigkeit der Substanz erlaubt es, die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu summieren, da diese ja jeweils die fortschreitende Erhellung des Gleichen sind.

Es fällt auf, wie Droysen hier fast dieselben Worte gebraucht, die er zuvor zur Charakterisierung des räumlichen Sehens der Wirklichkeit verwandte. Bei der räumlichen Auslegung der Welt wird auf „das im Wechsel Gleiche, das in der Veränderlichkeit Bleibende“[144] geachtet, die Wissenschaft erforscht „in dem Wechsel der Dinge das Währende“[145]. Aber nicht nur die Sprache, die ganze Auffassung von der Wissenschaft zeigt deutlich, daß Droysen ein ungeschichtliches Bild der Wissenschaft entwirft.

Im Gegensatz zu dem Typ von Gemeinsamkeit, der sich bei der Erörterung des Wesens der Sprache ergab, meint Form oder Gemeinsamkeit hier jenes unveränderliche Gepräge, das die Dinge ein für allemal zu dem macht, was sie sind. Dieses Gepräge zeitigt sich so, daß es sich — in quantitativer Steigerung enthüllend — dem Menschen und seiner feststellenden Macht übereignet. Der verfügende Zugriff des Menschen und die Entbergung der Wirklichkeit aber bilden eine dialektische Einheit. Das freie Sich-Gewähren und -Zeigen ist ausgeschlossen, die Form meint nicht mehr die geschichtlich vermittelte Freigabe ins Selbstsein, sondern Festlegung und Festgelegtes. Droysen selbst relativiert seine Ausführungen über die Wissenschaft, wenn er abschließend die Frage nach Gott den tiefsten Beweggrund allen Fragens nennt[146]. Damit eröffnet sich ein weiter Horizont, der der Wissenschaft allererst

---

[141] Vgl. Historik, S. 231. [142] Ebd. [143] Ebd.
[144] A. a. O. S. 11. [145] A. a. O. S. 231. [146] A. a. O. S. 232.

ihren Raum einräumt. Die sich aus dieser Standortbestimmung der Wissenschaft ergebenden Probleme aber werden nicht eigens bedacht. So bleibt das merkwürdige Schwanken zwischen beiden Auffassungen der Gemeinsamkeiten. Es erschwert die Interpretation des Kapitels über die geschichtliche Arbeit hinsichtlich ihrer Arbeiter.

c) Die Arbeiter der Geschichte

Droysen nennt als das große Subjekt der geschichtlichen Arbeit „das Ich der Menschheit"[147]. In diesem Ich denkt der Philosoph, schafft der Künstler, forscht der Historiker.

Wie ist diese Hypostase zu verstehen? Droysen betont, daß alle Wandlungen der Geschichte sich „durch Willensakte"[148] vollziehen. Aus einer Fülle von *Zuständlichkeiten* — ihren Stiftungen und mählichen Wandlungen in den natürlichen Gemeinsamkeiten, aus einem ganzen Wirrsal von *Geschäften* — der Geschehensart der praktischen Gemeinsamkeiten, aus einer großen Zahl von *Aufgaben* und deren *Lösungen* — in den idealen Gemeinsamkeiten, resultiert der Wandel der Geschichte. Alle diese Zustände, Geschäfte und Aufgaben sind menschliche Akte, durch die Menschen sich eine sittliche Welt bauen und sich selbst geschichtlich realisieren. So gebührt jedem Menschen ein unendliches Interesse. Jeder, auch der im engsten Kreise lebende Mensch, hat seine Geschichte und geschichtliche Bedeutung. Droysen verweist auf die Form des Romans, die ihre Berechtigung aus dieser Bedeutung des einzelnen hat. „Als nur historisches oder statistisches Material, als nur physiologische Bildungen wären die Menschen Pöbel und durch ihre intellektuelle Begabung schlimmer als Tiere und bald nur Tiere."[149] Zugleich aber sind die Taten, die Setzungen und Vermittlungen des einzelnen, integriert in die verschiedenen Gemeinsamkeiten. Der Mensch handelt geschichtlich nie in punktueller Isolierung, er wirkt immer als Glied einer Gemeinsamkeit. Daraus folgt, daß sein Tun immer auch das Tun eines Wir, eines höheren Ich ist[150]. Dadurch ist der Mensch in seiner Freiheit nicht

---

[147] Historik, S. 354. [148] A. a. O. S. 353. [149] A. a. O. S. 179. [150] Vgl. a. a. O. S. 266.

ausgelöscht, die Freiheit besteht gerade in der Teilnahme und im Mitleben der sittlichen Sphären[151]. Je höher und umfassender die Gemeinsamkeit, um so größer und erfüllter ist die Freiheit. Der Ausschluß aus einer solchen Gemeinsamkeit dagegen beschneidet die Freiheit. „Der Mensch wird, was er seiner Anlage nach ist, Totalität in sich, erst in dem Verstehen anderer, in dem Verstandenwerden von anderen, in den sittlichen Gemeinsamkeiten." [152] Verstehend und verstanden lebt der Mensch in den Gemeinsamkeiten, und diese sind die Form seines Lebens.

Die vielen Kleinigkeiten des Alltags, die Geschäfte, sind deshalb von selbst Momente größerer Gestaltungen und Gebilde, die von Gruppen von Menschen hervorgebracht werden. Mag auch der einzelne lediglich den kleinen Tagtäglichkeiten zugewandt sein, es entstehen durch die Gemeinsamkeiten doch großflächige Muster. Diese großflächigen Muster bilden zusammen das eine Gewebe der Geschichte. „Die Staaten, die Völker, die Religionen *aller* Zeiten erst sind die volle, bisher erreichte Ausgestaltung der sittlichen Sphäre, deren Ausdruck und Stufen sie waren." [153] Sie bilden eine Einheit, deren Subjekt die Menschheit ist. Das Selbstbewußtsein dieses großen, umfassenden Wir aber ist die Geschichte. Die Menschheit erkennt daraus, wer sie ist. Und zugleich ist diese selbe Geschichte ihr Gewissen, denn sie erkennt daraus, wer sie sein soll.

Aus diesem Charakter der Geschichte als des Gewissensspiegels der Menschheit ergibt sich das Verständnis der großen Menschen in der Geschichte. Sie verstehen es, die Menschheit je in ihrer Sphäre weiterzuführen. Aus dem offenen Anblick der Gegenwart, dem Woher der Vergangenheit, erkennen sie divinatorisch die nächste Etappe des großen Ganges, nennen und durcheilen sie. Das unaufhaltsam Kommende ist die Kraft ihrer Leidenschaft, die sie hinreißt und schuldig werden läßt am geheiligten Bestehenden. Ihre Größe liegt nicht in ihnen, gleich als seien sie sonderartige Menschen. Sie sind groß, weil sie „Repräsentanten der großen Interessen und Gestaltungen sind, in denen sie eine so hervorragende Stelle gehabt haben" [154]. Diese Menschen sind die Vorarbeiter der großen Arbeit der Menschheit, ihre Meisterin aber ist

---

[151] Vgl. a. a. O. S. 354. [152] A. a. O. S. 329. [153] A. a. O. S. 267. [154] Ebd.

die Geschichte. Damit tauchen nun aber hinter dem Menschen und der Menschheit als den Arbeitern der Geschichte die Konturen einer letzten großen Arbeiterin auf, der Geschichte selbst.

Droysen schreibt: „Aber über den Geschichten ist die Geschichte.“ [155] Sie ruft die geschichtlich großen Menschen ans Werk, drückt ihnen die Arbeit in die Hand und behält das Geschaffene ein. Sie selbst gewährt es schließlich der Menschheit, sie selbst zu sein, ein großes Wir.

Diese Aussagen gewinnen einen unterschiedlichen Sinn je nach der Weise, wie man sie mit dem vorausgehenden Abschnitt über die Gemeinsamkeiten verknüpft.

Ist die Wissenschaft der maßgebliche Typ der Gemeinsamkeiten, dann ist die Geschichte selbst die große Arbeiterin, insofern sie sich als Stoff enthüllt, sich in fortschreitender Weise zeitigt als Ideenkosmos und durch dieses Geschehen die sittliche Welt grundlegend erbildet. Der Mensch ist in diesem Prozeß mit seiner Freiheit, seinem personalen Kern gleichsam eingefangen und umgriffen. Er ist das Mittel der Geschichte, durch das sich diese selbst vollbringt. Im Manuskriptdruck der Historik heißt es: „Als einstige Vollendung: das Natürliche ist durchgeistigt, das Ideale verwirklicht, das zwischen ihnen hat ein Ende.“ [156]

Greift man auf das geschichtliche Verständnis der Gemeinsamkeiten zurück, wie es sich bei der Erörterung der Sprache ergab, so erschließt sich eine andere Bedeutung. Die Geschichte — die Wirklichkeit im ganzen — erschließt sich als Stoff, indem sie zugleich ein jedes freigibt ins Selbst-sein. Jedes ist, was es ist, gesammelt in das Miteinander — und Zusammensein. Weder der Mensch noch die Dinge sind einfachhin Mittel der Geschichte. Sie tragen ihren Sinn in sich, und gerade so ereignet sich die Geschichte. Die Geschichte ist Freigabe und als solche Sammlung und Einheit. Diese Freigabe erwies sich in der Sprache als der Zuspruch des Ganzen in Einem, bei der Betrachtung der Arbeiter der Geschichte als Aufruf der Freiheit, Ermächtigung der Arbeitskraft, stiftender Grund des Wir. Die Geschichte trägt so auf eine un-endliche Weise personale Züge. In ihr ist die menschliche Personalität fundiert.

---

[155] A. a. O. S. 354. [156] A. a. O. S. 355, **Anm. 9.**

Beide Geschichtsauffassungen bleiben in Droysens Werk letztlich nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen. Das abschließende Kapitel über die Zwecke der Geschichte und den Zweck der Zwecke offenbart, welcher Konzeption Droysen zutiefst selbst anhängt. Es zeigt zugleich die Erfahrung, von der her Droysens geschichtliches Denken die stärksten Impulse empfangen hat.

d) Die Zwecke der Geschichte und der Zweck der Zwecke

Der Blick auf die Unzahl der Arbeiter, die stetige Neuheit des Stoffes und die Vielfalt der Formen läßt zugleich auch die Zwecke der Arbeit gewahren; eine unendliche Fülle von Zwecken der wirrsten Art bietet sich dem Auge dar. Aber einander bedingend, eingefangen von den verschiedenen Gemeinsamkeiten und dadurch konzentrisch auf Mittelpunkte hingeordnet, schließen sie sich zu immer größeren und zugleich einheitlicheren Zielen zusammen[157].

Diese Ziele und Zwecke werden ausgesprochen von der jeweiligen Ethik[158]. Die Ethik hat nicht nur vom persönlichen Verhalten des Menschen zu handeln. Sie muß Sinn und Bedeutung der sittlichen Mächte klären, den Gemeinschaften Wege und Aufgaben zeigen und so eine umfassende geschichtliche Orientierung des Menschen ermöglichen, eingedenk freilich ihrer eigenen geschichtlichen Bedingtheit. Aber nur die mangelhafte geschichtliche Bedingtheit ist Schwäche und Schaden. Je mehr die Ethik aus der Geschichte erwächst, um so angemessener und um so bindender kann sie in ihre Zeit hinein sprechen.

Von der Vielzahl endlicher Zwecke fragt Droysen nach dem Zweck der Zwecke, „der alle bewegt, alle umschließt, alle erklärt“[159]. Diese Frage kann nicht durch den Hinweis auf dies oder jenes beantwortet werden. Die Frage bezieht alles, die ganze Wirklichkeit mit ein. Die ganze Wirklichkeit aber ist die Geschichte. So offenbart sich in dieser Frage die Geschichte selbst als Ausgriff nach einem Zweck, einem Ziel, einem Sinn. Die Geschichte als Ausgriff nach einem Ziel entspricht den drei ersten Zügen, dem

[157] Vgl. Historik, S. 356. [158] Vgl. a. a. O. S. 270. [159] A. a. O. S. 356.

Hervortreten der Geschichte als Stoff, als Form, als Arbeiterin. Gleichwohl scheint dieser letzte Wesenszug der Geschichte paradox zu sein. Jede Zielstrebigkeit setzt eine innere Bestimmung des Strebenden durch das Ziel als das andere des Strebenden voraus. Das Ziel, die Erfüllung des Strebens, ist das Ausständige, das als Ausständiges das Streben ermöglicht, ihm Sinn und Richtung gibt.

Nun ist aber die Geschichte das Seiende im Ganzen. Es hat keinen Sinn, von Seiendem jenseits der Geschichte zu sprechen. Greift der Ausgriff nach einem Ziel deshalb ins Leere, da die Bestimmung der Richtung, des Sinnes von keinem Anderen außerhalb der Geschichte stammen kann? Entspringen damit aber nicht auch die anderen Züge der Geschichte einer Täuschung?

Droysen nennt Gott den Zweck der Zwecke[160]. Erst durch ihn wird „unser dürftiges, ephemeres, bruchstückhaftes Sein"[161] zur Gänze und Erfüllung gebracht.

Würde Gott hier als Seiender jenseits der Geschichte gedacht, so wäre dies entsprechend der Vorüberlegung offensichtlich ein leeres Reden[162]. Droysen verwahrt sich davor, indem er das Wesen der Geschichte als „Theophanie"[163] bestimmt. Gott, von dem hier geredet wird, ist nicht außerhalb der Geschichte, sein Erscheinen ist vielmehr der Aufgang der Geschichte. Das Auge „sieht, was es sieht, erfüllt von einem Licht, in dem und aus dem alles ist; und sein Sehen ist ein ferner Widerschein jenes Lichts"[164].

Wie aber ist die Geschichte dann Ausgriff, Streben nach einem letzten Ziel, wenn sie von ihrem Wesen her Aufgang Gottes ist? Ist die Differenz damit nicht je schon — wenigstens im Prinzip — überschwungen? Gibt es hier nicht allenfalls noch ein ungeschichtlich fortschreitendes Sich-Zeitigen Gottes?

Droysen hat offensichtlich anderes im Blick. Er schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „Sie (die Geschichte) ist nicht ‚das Licht und die Wahrheit', aber ein *Suchen* danach, eine *Predigt* darauf, eine *Weihe* dazu: dem Johannes gleich: οὐκ ἦν τὸ φῶς, ἀλλ' ὅτι μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός."[165] Die Lösung dieses Widerspruches zwischen der Geschichte als Theophanie und als Suchen Gottes

[160] Vgl. ebd. [161] Ebd.

[162] Es gibt, was es gibt für den Menschen ja nur *in* der Geschichte. Vgl. S. 72.

[163] Historik, S. 358. [164] Ebd. [165] Ebd.

ergibt sich aus dem Wesen des Heiligen, wie Droysen es bei der Erörterung der Religion als Gemeinsamkeit darstellt.

Ähnlich wie die Sprache bezeichnet Droysen die Religion zunächst als die Frucht des menschlichen Geistes. „In der Sprache, könnte man sagen, subjektiviert der Geist die Welt. Er braucht auch eine Form, um sich gleichsam in die Welt hinaus zu objektivieren.“ [166] Genau wie bei der Sprache wird aber dieser Gedanke sofort dialektisch aufgehoben. Unter der Überschrift „Das Heilige und die Religionen“ heißt es — telegrammartig — in der Historik: „Jede ein Ausdruck für die Bedürftigkeit und Hilflosigkeit des endlichen Seins und für das Bedürfnis, sich in ein unendliches Sein mit beschlossen zu wissen; — ein versuchter Ausdruck für die Ahnung der Gottheit, für die Zuversicht der Heilung und des Heils durch sie.“ [167]

Die Religion ist die höchste Hervorbringung des Geistes, diese aber ist fundiert in der Erfahrung der tiefsten Bedürftigkeit, ja der absoluten Hilflosigkeit. Der Grund dieses Paradoxes liegt im Wesen des Heiligen selbst. Das Heilige ist die Totalität schlechthin, die Einheit der Idealitäten. Wahrheit und Schönheit — gleichfalls Totalitäten — sind in ihm umschlossen [168]. Was meint hier Totalität? Droysen spricht davon, daß sich der erkennende Mensch erhebe zur „Gewißheit einer Totalität, die die Wahrheit ist“ [169]. Die Totalität ist. Sie ist weder das Einzelne, noch seine Summierung. Sie ist Eines, das — alle Vielfalt fundierend — vorgängig das Ganze ist. Die Dinge sind wahr, der Mensch erkennt Wahres, weil es die Wahrheit überhaupt gibt. Sie ist eine, und zugleich ist in ihr alles befaßt, wie alles Seiende ist, weil es das Sein gibt, an dem es teilhat. Das Sein, die Wahrheit, die Schönheit sind als Totalität nicht das andere des Seienden, Wahren, Schönen — sonst wären sie selbst Seiendes, Wahres, Schönes —, sie sind nichts jenseits der Geschichte, sie sind der Abgrund, aus dem her ist, was ist; wahr ist, was wahr ist, schön ist, was schön ist.

Indem dieser gründende Abgrund sich zuhöchst als das Heilige zeigt, erscheint das Seiende im Ganzen noch einmal in einem neuen Licht. Von Heiligen berührt, erkennt der Mensch, daß er „unend-

---

[166] A. a. O. S. 234. [167] A. a. O. S. 351. [168] A. a. O. S. 233. [169] A. a. O. S. 230.

licher Liebe, auch unendlicher Rechtfertigung und Verzeihung“ [170] bedarf. Zugleich wird er inne, daß er „ganz sich dahingeben und versinken, ganz aufhören muß, nur dies endliche Ich zu sein“ [171]. Das in der Geschichte erscheinende Heilige geht dem Menschen auf als sein Heil, beseligende, hinreißende Fülle, zugleich aber läßt es ihn die ganze Nichtigkeit, Ohnmacht und Hilflosigkeit erkennen. Angesichts des Heiligen erkennt der Mensch, was er „an sich und durch sich nicht hat“ [172]. Das Heilige ist das aufgehend so Entzogene, so daß es jenseits der Reichweite des Menschen liegt. In einem kurzen Abriß der Religionsgeschichte, der an der Hegelschen Religionsphänomenologie orientiert ist, zeichnet Droysen die Geschichte des Heiligen [173]. Ihr Gipfelpunkt ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, mitten im Raume des Hellenismus.

Droysen charakterisiert den Hellenismus durch die menschliche Erfahrung der eigenen Nichtigkeit und Unzulänglichkeit. „Hier war der wahrhafte Untergang des Heidentums, der Menschengeist löste sich von der Erde, an die er gebunden, und von der er hervorgegangen war. Aber es wurden ihm hiermit sein positiver Inhalt und seine Haltung entrissen, er war ohne Götter, einsam bei sich, er war voll Grausen und Verzagen. Es ist erschütternd zu sehen, wie sich alles vereinigt hat, die geistigen Zustände jener Zeit entsetzlich zu machen ... Der Menschengeist ist so weit gekommen, als er durch sich allein hat kommen können, er hat seine volle Kraft verbraucht, sich von der Erde zu lösen, die Unmittelbarkeit um sich her in ihrer Nichtigkeit zu erkennen, das Bedürfnis eines Jenseits zu entwickeln, das ihm zunächst in der Gestalt eines

---

[170] A. a. O. S. 233. [171] Ebd. [172] Ebd.

[173] In enger Anlehnung an Hegel zeichnet Droysen die Naturreligionen als Fetischdienst. Die orientalischen Religionen erscheinen als statische Formen, die im Monotheismus des Judentums gipfeln. Hier hat Hegels „Religion der Erhabenheit“ als Modell gewirkt. (Vgl. *Georg W. F. Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Jubiläumsausgabe [Stuttgart ³1959] Bd. 16, S. 46—90.) Die indogermanischen Religionen entfalten sich in der Form heiliger Geschichte. Höhepunkt dieses Typus ist die griechische Religion, die entsprechend den einzelnen Zügen von Hegels „Religion der Schönheit“ geschildert wird (vgl. a. a. O. S. 96—155). Statt der römischen Religion — als der Religion des Verstandes bei Hegel — tritt in Droysens Schema der Hellenismus ein. Er ist der geschichtliche Ort, wo die Endlichkeit der Religionen erfahren und die unendliche Sehnsucht nach Heil geboren wird.

räumlich und zeitlich Fernen erscheint; bis dann der stille Stern der Offenbarung aufgeht und das Sehnen des menschlichen Geschlechtes erfüllt.“ [174]

Das Wort, das in diese Leere trifft, ist die Verkündigung des Reiches Gottes, welches nicht von dieser Welt ist. In dieser Botschaft offenbart sich Gott, zugleich aber wird hier das wahre Wesen des Menschen aufgedeckt, die Einheit der Menschheit gestiftet [175] und damit Geschichte als Geschichte — nicht als Einzelgeschichte wie im Heiden- und Judentum — möglich. „Mit der frohen Botschaft von dem Messias, die an alle Menschen, Juden und Heiden, arm und reich, Freie und Sklaven, an alle, die mühselig und beladen sind, an jeden persönlich ergeht, wird zuerst das wahre und ganze Wesen des Menschen offenbar und verstanden, daß er auf Erden lebend dem Himmel angehöre und daß er in Gott seinen Frieden in sich selbst habe.“ [176]

Damit schließt sich der Kreis. Weil in der christlichen Offenbarung das Heilige in seiner ganzen Heiligkeit aufgeht, so wird sich der Mensch seiner letzten und radikalen Hilflosigkeit bewußt. Alle trennenden Unterschiede zwischen den Menschen sind angesichts des Heiligen so relativiert, daß sie zwar nicht weggewischt, aber in ihrem trennenden Charakter aufgehoben sind. Die Menschen bilden eine Einheit. Zugleich erscheint die abgründige Bedürftigkeit der Welten. Auch ihre Vielfalt schmilzt in eine radikale Einheit zusammen. Das Heilige ist das Heil der Welt. Keine der Welten trägt ihr Heil in sich, sondern sie sind vom innersten Wesen her Verlangen und Ausschau nach dem Heiligen, das als absolut Entzogenes sich je nur selbst gewähren kann: Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. So ereignet sich in der geschichtlichen Epiphanie des Heiligen die Stiftung der die vielen Geschichten übergreifenden Geschichte, die geschichtliche Einheit der Wirklichkeit im ganzen. Das Christentum ist „das Ereignis, das sich auch dem blödesten Blick als die große Scheide in dem Gesamtleben der Menschheit, als der Angelpunkt ihrer Geschichte zeigt“ [177].

---

[174] „Zur griechischen Literatur“, in: *Droysen,* Kleine Schriften zur Alten Geschichte (Leipzig 1894) Bd. II, S. 72 f.

[175] Vgl. Historik, S. 218. [176] A. a. O. S. 305. [177] A. a. O. S. 271.

Solcherart gegründet aber ist die Geschichte Ausgriff nach Sinn schlechthin, nach dem Zweck der Zwecke. Sie ist Suche nach dem Reich Gottes, Weihe und Predigt dazu. Damit aber ist sie zugleich sich ständig überbietender Stoff, ihre Form ist die Freigabe ins Selbst, wobei dieses Selbst sich je übersteigt und erst im Überstieg wahrhaft es selbst ist. Die Geschichte ist schließlich die große Arbeiterin, die, selbst fortgerissen, die Menschen in die Arbeit weist[178].

3. Rückblick: Die Geschichte als Wille zur Macht und als ἐπίδοσις εἰς αὐτό

Es verbleiben beim Rückblick auf das Droysensche Verständnis der Geschichte drei Fragen. Überall in Droysens Aufriß fanden sich Momente eines ungeschichtlichen Denkens. Die Frage ist, ob sich diese Elemente zu einer Einheit zusammenfügen lassen und welches das Schlüsselwort dieser Geschichtsauffassung sei. Faßt man dagegen die Züge geschichtlichen Denkens bei Droysen zusammen, so erhebt sich die Frage, welches der Sinn seiner Definition der Geschichte als ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ sei. Entsprechend dieser doppelten Auffassung erhält auch die Deutung der Geschichte als Arbeit einen je verschiedenen Sinn.

a) Die ungeschichtliche Konzeption der Geschichte in Droysens Historik: Die Geschichte als Wille zur Macht

In allen vorangehenden Kapiteln, vom ersten angefangen, fanden sich Ansätze, die der ursprünglichen Konzeption Droysens widersprechen. In der Einleitung wurde das Erkennen als Entwurf eines Zeichensystems gedeutet, in dem sich der Mensch bewegt, ohne die Wirklichkeit selbst zu erblicken. Die Wirklichkeit geht nicht in

[178] Da Droysen die Frage der Schuld nicht ausführlicher behandelt, ist sie hier nicht explizit in den Kreis der Betrachtung einbezogen worden. Zu Droysens „Optimismus" vgl. *Urner-Astholz*, Das Problem „Geschichte", S. 73—75. Die Verf. verweist auf Kant. Vgl. Kants Interpretation des Bösen, in: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, *Kant*, Werke, hrsg. v. Ernst Cassirer (Berlin 1922) Bd. 4, S. 165. — *Meister*, Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von J. G. Droysens „Historik", S. 209, verweist auf Schleiermacher.

der Geschichte auf. Sie bleibt jenseits, allem Erkennen vorausliegend, unbeweglich in sich. Die Geschichte ist ein menschlicher Überbau.

Bei der Darstellung der Geschichte als Stoff sprach Droysen von der „aerugo nobilis“, die menschliches Tun über die an sich vorhandene Natur breite. Den Gegenpol dieser Natur bildet der Ideenkosmos. Zwar partizipiert jedes Seiende — vorab der Mensch und die menschlichen Gemeinschaftsformen — auf je individuelle Weise an den Ideen, aber die Ideenwelt insgesamt leuchtet in diese Vielfalt hinein wie ein ewiger, unveränderlicher Sternenhimmel.

Hier zeigt sich auch in Droysens Denken deutlich der große Strom platonischen und neuplatonischen Gedankengutes, der — über die englischen Neuplatoniker und Shaftesbury vor allem — zu Herder, Goethe und Humboldt gelangt und von dort die historische Schule beeinflußt hat.

Dem Menschen, der von seinem Wesen her an der Natur wie an der Welt des Geistes teilhat, fällt als Arbeiter die große Vermittlerrolle zu. Diese Arbeit, die sich jeweils in Gemeinsamkeiten vollzieht, findet ihren prägnantesten Ausdruck in den praktischen Gemeinsamkeiten, die — als der große Umschlagplatz natürlicher und idealer Gemeinsamkeiten in die Realisation — die Vermittlung des Natürlichen mit dem Ideellen in potenzierter Weise anschaulich machen. Die praktischen Gemeinsamkeiten wiederum gewinnen ihre höchste Gestalt im Staate. Das Wesen des Staates ist die Macht. Als öffentliche Macht erhebt er den Anspruch, „der Gesamtorganismus aller sittlichen Gemeinsamkeiten, ihr gemeinsamer Ort und Hort und insoweit ihr Zweck zu sein“ [179]. Wie alles Geschichtliche kennt die Macht keine Grenze. Jede Schranke wird ihr zur Aufgabe, jede Gestalt zu neuer Kraft. Nur im ständigen Weiterschreiten hat sie ihr Wesen. So zeichnet Droysen ihren Gang: von Einzelstaaten, über Bündnisse zu Bundesstaaten, Staatenbünden, Staatensystemen und schließlich zum Weltstaatensystem [180].

So wie die Natur zugrunde liegender, fester Bestand, der Ideenkosmos ein zwar nicht zu jeder Zeit gleich sichtbares, in sich aber

---

[179] A. a. O. S. 352. [180] Vgl. a. a. O. S. 353.

unwandelbares Leitgestirn ist, so eignet auch den Realisierungen der Macht Festigkeit und Beständigkeit. Der Fortschritt der Macht, das Ergebnis der Arbeit, ist im wesentlichen summierbar. Sichtbarster Ausdruck dessen ist der Fortschritt der Wissenschaften. So ergibt sich als unendliches, durch die Geschichte angestrebtes Ziel die Überführung des Ideellen und Natürlichen ins Reelle. Die Geschichte ist die durch und in der Arbeit werdende Allmacht. Ihr Weg führt von der Entgegensetzung hin zur Identität der Vermittlung. Die Geschichte, die sich auf diese Weise zeitigt, ist ihrem Wesen nach Wille zur Macht. Sie ist die Macht, die sich selber arbeitend erringt und seltsam anonym in sich selber schwingt.

b) Der ursprüngliche Gedanke Droysens von der Geschichte: ἐπίδοσις εἰς αὐτό

Die ursprüngliche Auffassung Droysens, die Klärung des vollen, aus den verschiedenen Zügen der Geschichtsdeutung sich ergebenden Sinnes der ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ ist schwieriger zu erarbeiten, da sich dieser Gedanke bei Droysen selbst mannigfach gebunden zeigt. Er hat sich noch nicht recht losgerungen aus dem Schoße des Denkens. Zwar ist er der Erstgeborene, wie Jakob, allein auch hier ist Esau eher in voller Gestalt zu sehen.

In seinem Vorwort zur Geschichte des Hellenismus spricht Droysen von der Aufgabe einer zu entwerfenden Philosophie der Geschichte. Er fügt hinzu: „Willkommener könnte eine ‚Theologie der Geschichte' sein, wenn nicht Gefahr wäre, daß der Name einem noch ärgeren Dilettantismus, einer noch dreisteren Absichtlichkeit Tür und Tor öffnete.“ [181]

Der eigene, geschichtliche Gedanke Droysens ist gespeist von seinem christlichen Glauben. Aber die Momente, die er zur Grundlegung seiner Geschichtskonzeption heranzieht, entstammen weitgehend einer Phänomenologie des Heiligen und der Religion. Sie gehören insofern durchaus in den Bereich der Philosophie. Im Lichte des Heiligen gewinnt das Wort von der ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ seinen vollen Sinn.

---

[181] A. a. O. S. 378.

Das Einleitungskapitel entfaltet den Begriff der ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ zunächst als Weise menschlicher Existenz, abgelesen an der ἐπιστήμη und dem θεωρεῖν. Personaler Vollzug ist Wachstum und freie Zugabe ins Selbe. Aus der Betrachtung des In-der-Welt-seins des Menschen ergibt sich eine Ausweitung des Begriffes auf die Dimensionen der Welt. Dabei zeigt sich eine Fülle von Spielarten des Selben wie des Wachstums und der freien Zugabe. Alle diese Weisen fügen sich in eine Einheit, die ihrerseits ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ ist, die Geschichte im ganzen.

Die Unterschiede, die zwischen den einzelnen Seienden walten, sind so übergriffen von einer Differenz, die alles berührt, der Differenz der Geschichte insgesamt zu sich selbst. Droysen bedenkt das Wesen dieser Differenz, indem er die Geschichte in das Geviert der aristotelischen Gründe auslegt. Die Geschichte als Stoff ist reiner Ausdruck der Distanz zu sich selbst. Die Form bezeichnet den Weg zum Selbstsein: die Freigabe als Grund des Wachstums ins Selbe, wobei die Freigabe zugleich das Sich-Freigeben der Wirklichkeit ins Offene ist. Das jeweilige Selbstsein, das sich in dieser Offenheit ergibt, bedeutet In-sich-stehen im Zusammen- und Mit-sein.

Damit erscheint die Geschichte in sich als Paradox: Als Differenz zu sich selbst ist sie zugleich Freigabe für sich selbst, anhebendes Gewähren. 'Επίδοσις εἰς αὐτὸ meint folglich den Entzug des Seienden in seinem Sein, welcher als Entzug dem Seienden gibt und gewährt, zu sein, was es ist, nämlich es selbst. Die Geschichte ist auf diese Weise das zuhöchst Fragwürdige.

Entzug und Gewähr tragen — das zeigen die Überlegungen über die Arbeiter der Geschichte — un-endliche personale Züge. Sie sind Aufruf und Ermächtigung der Freiheit des Menschen, Grund des Wir usw. Damit gewinnt die ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ nochmals ein neues Gesicht. Das Sein des Seienden gewährend und einbehaltend, Freiheit und Macht des Menschen ermächtigend, ist sie Anwesenheit höchster Freiheit und Macht. Als solche aber ist sie gerade die Entzogenheit der unendlichen Freiheit und Macht.

Dieser schärfste Widerspruch löst sich in der Frage nach dem

Zweck der Zwecke, dem Woher der Bewegung. Droysen beantwortet die Frage mit dem Hinweis auf das Heilige, auf Gott.

Das Heilige ist die Totalität der Totalitäten. Es ist jenes Vordenkliche, von dem her es das Sein des Seienden, die Wahrheit, das Gute, das Schöne gibt. Das Heilige ist so der schlechthin abgründige Grund, der in unberührbarer Erhabenheit alles sein läßt. Gerade weil das Heilige so das unsäglich An-sich-haltende ist, räumt es allem den Platz ein. Im nichts erblickenden Aufblick zu ihm gewinnt alles den rechten Ort. Es leuchtet auf, was der Mensch und die Welt sind und was sie nicht sind und daß ihre Erfüllung, ihr Selbst-sein das Heilige ist, das sich in eigener Hoheit so erhebt, daß es nicht errungen werden kann, sondern nur in unendlicher Gabe sich zu geben vermag. Geschichte ist von ihrem Wesen her Verheißung und Hoffnung, die freilich jeweils in Verzweiflung und Schuld verkehrt werden kann. Damit erweist sich die Differenz wie der ständige Überstieg der Differenz, die das Wesen der Geschichte ausmachen und die Droysen im Wort von der ἐπίδοσις εἰς αὑτὸ faßt, als vom Wesen des Heiligen selbst her erwirkt. Die Geschichte ist ἐπίδοσις εἰς αὑτό, weil sie entzogene Anwesenheit des Heiligen ist.

Es hat seinen guten Sinn, die so verstandene Geschichte als Arbeit zu bezeichnen. Freilich gewinnt hier das Wort Arbeit einen ganz anderen Sinn als in der vorangehenden Deutung der Geschichte.

Die Geschichte als der vom Heiligen eröffnete Raum des Werdens und der Freigabe ins Selbst-sein ist durchwaltet von der Anspannung und Mühe des Sich-selbst-Findens. Der Mensch wird von der Wirklichkeit in die Pflicht genommen, die — um sie selbst zu sein — in der Arbeit umgeformt werden muß. In dieser alles umgreifenden Arbeit wird auch der Mensch erst er selbst. Da diese Arbeit eine stets endliche, vom Heiligen über alles Endliche hinausgerufene Bewegung ist, so trägt die Arbeit alle Züge des labor improbus, der ständigen Vergeblichkeit, Fraglichkeit, der je neuen, nie endenwollenden Mühe. Zugleich ereignet sich im Vollzug der Arbeit tatsächlich ein relativer Fortschritt im Sinne einer teilhaften Steigerung des Wesens der Welt und des Menschen.

Diese Steigerung, die nicht einfachhin zu summieren ist, bringt eine Erhöhung der Macht mit sich. Die Macht aber ist die je endliche Ermächtigung zum Dienst an dem, was ist.

Sinnvoll kann dieser Dienst nur sein, wenn er geschieht in der wenigstens verborgenen, gleichsam anonymen Hoffnung, daß die Erfüllung, die sich im Sein der Welt und des Menschen vom Heiligen her abzeichnet, in der freien, unerzwingbaren Gewähr des Heiligen möglich und verheißen ist. Arbeit als Vollzug der geschichtlichen Welt wird damit zur Gestalt der Hoffnung.

In einer merkwürdigen Umkehr aber ist die Arbeit als inkarnierte Hoffnung zugleich der Weg des Heiligen in die Welt. Denn gerade in der unabsehbaren Arbeit und der Besiegelung ihrer Endlichkeit durch den Tod der Arbeiter erweist sich das Heilige als Heiliges, ist es der Welt und dem Menschen heilig. Wo aber das Heilige dem Menschen als Heiliges aufgeht, da hebt die Heiligung und Beseligung des Menschen und seiner Welt an. So bahnt sich in der hoffenden Übernahme des Endlichen, der Mühsal der Arbeit die Ankunft des Heiligen an[182].

---

[182] Vgl. zu diesem Abschnitt Die Geschichte und das Heilige, in: *Casper, Hemmerle, Hünermann,* Besinnung auf das Heilige (Freiburg 1966) S. 124—152.

III

WESEN UND METHODE DER HISTORISCHEN WISSENSCHAFT

Droysens Nachdenken über das Wesen und die Struktur der Geschichte ist eingebettet in die Frage nach der Methode der Historie. Er folgt damit dem Strom der Zeit. Seitdem Descartes in seinem „Discours de la Méthode“[183] die kritische Methodenfrage in das Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt hat — auch Pascals philosophische Überlegungen betreffen weitgehend Methodenfragen[184] —, entzündet sich auch das Bedenken der Geschichte immer wieder an der Methodenfrage. Giambattista Vico begründet in seiner Scienza Nuova die unbezweifelbare Erkennbarkeit alles Geschichtlichen — mit einem polemischen Seitenhieb gegen die Naturwissenschaften — aus seinem Ursprung, der menschlichen Setzung[185]. Die Emanzipation der Historie aus dem theologischen Schema, das sich in einer letzten Form bei Bossuet[186] findet, wird sowohl von Condorcet[187] wie von Turgot[188] und Voltaire[189] durch eine Reihe methodischer Reflexionen gestützt. Diese metho-

[183] Der volle Titel lautet bezeichnenderweise: Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Météores. Et la Géométrie. Qui sont des essais de cette Méthode (Leyden 1637).

[184] Vgl. die Erwägungen zum „esprit de géométrie“ und „esprit de finesse“ in: *Blaise Pascal,* Pensées, hrsg. v. Brunschvicg (Paris [Hachette] o. J.) Nr. 1.

[185] Vgl. *Giambattista Vico,* La Scienza Nuova Seconda, hrsg. v. F. Nicolini (Bari 1953) S. 117 f. — Vico behandelt ausführlich die Elemente, Prinzipien und die Methode der neuen Wissenschaft: Buch I, Sezione 2—4, S. 73—134.

[186] Vgl. *Karl Löwith,* Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart ^{4}1961) S. 129—135.

[187] Vgl. *M. Jean Condorcet,* Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, hrsg. v. W. Alff (Frankfurt a. M. 1963) S. 26—44.

[188] Vgl. Sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain: „Je ne m'*appuierai que sur les faits,* et *la comparaison* du monde chrétien avec

dischen Überlegungen gründen ihrerseits in der Lehre von der menschlichen Natur, wie sie die Aufklärungsphilosophie entwickelt[190].

Herders Ideen zur Philopohie der Geschichte[191], Humboldts Ansichten über die Geschichte[192] wie Hegels Geschichtskonzeption[193] umschließen — implizit oder explizit — methodische Anweisungen. Droysens Historik bildet einen Höhepunkt in dieser Entwicklung. In seiner Methodenlehre versucht er die einzelnen Operationen der modernen Historie phänomenologisch zu fassen und in sich selbst, d. h. als von der Sache, der Geschichte, her ernötigte, zu verstehen. Wie bei der Erörterung des Wesens der Geschichte ein metaphysisches Schema am Anfang steht und dieses dann gleichsam von innen her aufgebrochen wird, so führt Droysens philosophische Betrachtung der Methodenfrage — welche in ihrem Ursprung, als Versicherung des Denkens in seinem Selbst-

---

le monde idolatre sera *la démonstration* des avantages que l'univers a reçu du christianisme". *Turgot*, Œuvres, hrsg. v. E. Daire (Paris 1844) S. 586.

[189] Vgl. die bissige Kritik Voltaires an der bisherigen Geschichtsschreibung: „Si on voulait faire usage de sa raison au lieu de sa mémoire, et examiner plus que transcrire, on ne multiplierait pas à l'infini les livres et les erreurs; il faudrait n'écrire que des choses neuves et vraies. Ce qui manque d'ordinaire à ceux qui compilent l'histoire, c'est l'esprit philosophique: la plupart, au lieu de discuter des faits avec des hommes, font des contes à des enfants." Remarques sur l'histoire, in: *Voltaire*, Œuvres historiques, hrsg. v. R. Pomeau (Paris 1957) S. 43.

[190] Vgl. dazu die Ausführungen Diltheys, S. 217—222.

[191] Vgl. Buch 15 der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (Carlsruhe 1790) 3. Teil, S. 363—437. — „Ich beuge mich vor diesem hohen Entwurf der allgemeinen Naturweisheit über das Ganze meines Geschlechts, um so williger, da ich sehe, daß es der Plan der ganzen Natur ist. Die Regel, die Weltsysteme erhält und jeden Kristall, jedes Würmchen, jede Schneeflocke bildet, bildete und erhält auch mein Geschlecht: sie machte seine eigene Natur zum Grunde der Dauer und Fortwirkung desselben, solange Menschen sein werden. Alle Werke Gottes haben ihren Bestand in sich und ihren schönen Zusammenhang mit sich: denn sie beruhen alle in ihren gewissen Schranken auf dem Gleichgewicht widerstrebender Kräfte durch eine innere Macht, die diese zur Ordnung lenkte. *Mit diesem Leitfaden durchwandre ich das Labyrinth der Geschichte und sehe allenthalben harmonische göttliche Ordnung:* denn das, was irgend geschehen kann, geschieht: was wirken kann, wirkt. Vernunft aber und Billigkeit allein dauern; da Unsinn und Torheit sich und die Erde verwüsten" (a. a. O. S. 432 f.).

[192] Vgl. S. 57—63.

[193] Vgl. etwa die verschiedenen Einleitungen zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in *Georg W. F. Hegel*, System und Geschichte der Philosophie, hrsg. v. J. Hoffmeister (Leipzig 1944) S. 1—17; 19—38; 77—118.

besitz, Ausdruck der neuzeitlichen Metaphysik ist[194] — von einem rationalistischen Ansatz her in die Nähe eines geschichtlichen, gelassenen Denkens.

1. Der Ursprung der geschichtlichen Frage

Droysen beginnt seine Darstellung des Wesens und der Methode der Historie mit dem Aufweis, wie die geschichtliche Frage „empirisch“[195] entstehe.

Der Mensch findet sich jeweils in einer geschichtlichen Welt und in einem bereits geprägten, geschichtlichen Verstehen vor. „Ein Kind weiß von den Vergangenheiten zunächst nichts, es lernt mit dem Sprechen und Erzählen derer, die es umgeben, das Einfachste und Nächste, mit jedem Jahr mehr, unermüdlich fragend, weiteres zu hören, und in seine Vorstellungswelt aufnehmend, mit reger Phantasie sich die Zusammenhänge ergänzend ...“[196] So lebt das Kind in einer überlieferten Welt. Droysen nennt die „Welt von geglaubten Tatsächlichkeiten und Zusammenhängen“ den „Inhalt unseres Ichs“[197]. Dieses von anderen geprägte Weltverständnis wird vom Kind auf Treu und Glauben hingenommen. Mit der sich regenden Vernunft, der Entdeckung des eigenen Selbst als Totalität, dem Aufwachen des Erinnerungsvermögens hebt ein merkwürdiger Umwandlungsprozeß an. „Unser Ich, so gleichsam gesättigt mit dieser Fülle von Vorstellungen, beginnt, statt deren weitere gleich naiv aufzunehmen, gegen sie mit dem Inhalt, den es schon hat, und der Selbstempfindung, die es in ihm gewonnen hat, zu reagieren.“[198] Der Mensch trifft jetzt mit seinem geschlossenen Gesamtverständnis auf fremde Vorstellungen, er setzt sich ihnen entgegen. Das Befremdende des Neuen liegt darin, daß es sich in den bisherigen Vorstellungskreis nicht einfügen will. Die herkömmliche, behauptete Welt erweist sich an ihm als relative Totalität. Diese Erkenntnis „entsteht uns unwillkürlich, sie ist wie faktisch da“[199]. Weil nun der Mensch ein geschichtliches

---

[194] Zur seins- und geistesgeschichtlichen Deutung der Methodenfrage vgl. S. 215—225, 274 f.

[195] Historik, S. 31. [196] Ebd. [197] Ebd. [198] A. a. O. S. 32. [199] A. a. O. S. 332.

Wesen ist, dem alles Begegnende und Fremde nur in der Bewegung ἰες αὐτὸ begegnet und als eine Gabe dazu, so kann das menschliche Verstehen sich bei der Fremdartigkeit des Ungewohnten nicht beruhigen. Der Mensch sieht sich in seinem eigenen Verstehen in Frage gestellt, wie er die fremde Vorstellung in Frage stellt. Die Frage entsteht so als das Vermittelnde zwischen dem Alten und dem Neuen. Deswegen ist die Frage um so besser formuliert, je mehr sie das Fremde und das Eigene als das zusammen in Frage-Gestellte umgreift und so zur Integrierung beider Verstehenswelten führt. An der Antwort erweist sich, ob die Frage der Sache entsprach.

Die erste Frage aber löst eine Kettenreaktion aus. Mit dem Kreis der Fragen eröffnet sich der Raum der Freiheit. So „beginnen wir, mit dem, was uns bis dahin hatte und beherrschte, frei zu schalten und es zu beherrschen“[200]. Was der Mensch bis dahin hatte, als hätte er es nicht, wird durch die eigenständige Frage das Eigene des Menschen. Dieser Prozeß ist nicht einfach eine geradlinige Fortführung des kindlichen Anfanges. Es ereignet sich hier ein qualitativer Umschlag. „Darum sind die Kinder nicht etwa diminutive Erwachsene, sie sind nicht bloß quantitativ von den Erwachsenen unterschieden; ein Kind ist ein qualitativ anderes als der Jüngling, der Mann.“[201]

Die eigentümliche Unterscheidung Droysens zwischen dem kindlichen und dem selbstbewußten Fragen, aus welchem allein die historische Frage geboren wird, geben zu denken Anlaß.

Auch das Kind fragt nach dem Fremden. Es fragt — wenn man dem Droysenschen Ansatz folgt — weil Geschichte ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ ist, Wachstum und Gabe ins Selbst-sein, welches Mit- und Zusammensein ist. Das Fremde, welches noch nicht als das, was es ist, erfaßt ist, beunruhigt das Kind, weil es angesichts des Fremden nicht ganz bei sich — da nicht ganz zusammen und mit dem, was ist — sein kann. So setzt dieses Fragen die memoria als Vorhabe der Welt aus der vertrauten Herkunft voraus und befragt von hier aus das Begegnende und so Gegen-wärtige auf das hin,

[200] A. a. O. S. 32.
[201] A. a. O. S. 15.

was es selbst sei, als das sich im Gegen-wärtigen ankündigende Zukünftige[202].

Droysen sieht die geschichtliche Struktur der kindlichen Frage nicht. Die historische Frage entsteht für Droysen erst dort, wo der kritische, erwachsene Mensch fragt. Die Differenz zum kindlichen Fragen liegt darin, daß der Erwachsene — nicht auf Treu und Glauben fragend, sondern sein eigenes, herkömmliches Weltverständnis als Totalität setzend — das Fremde zur Legitimation vor der eigenen Totalität fordert, so daß die resultierende Vermittlung des Bekannten und Unbekannten eine durchschaute und so wiederum zu behauptende Totalität werde. Aus solcher Verhaltung erwächst nach Droysen allererst die geistige Freiheit, welche nicht vom dichten „Dunstkreis“[203] der Autorität „eingekapselt“[204] ist, sondern die Wahrheit besitzt und frei mit ihr schalten kann[205]. Man spürt in dieser Interpretation deutlich das Wehen jener Geisteshaltung, der Kant in seiner Schrift: „Was ist Aufklärung“[206] so beredt Ausdruck verliehen hat.

Dieses rationalistische Verständnis der historischen Frage und die entsprechende Beurteilung der Autorität durchzieht die ganze historische Schule[207].

2. *Das Wesen des geschichtlichen Verstehens*

Die historische Frage zielt auf Verstehen. Das geschichtliche Verstehen unterscheidet sich nach Droysen vom Erklären der Naturwissenschaften und dem Spekulieren der Philosophen und Theologen. Was ist sein Wesen? Droysen schreibt: „Die Möglichkeit des Verstehens besteht in der uns kongenialen Art der Äußerungen, die als historisches Material vorliegen.“[208]

Verstehen meint Verstehen von Äußerungen. Äußerungen sind

---

[202] Zur geschichtlichen Struktur der Frage vgl. *Casper, Hemmerle, Hünermann,* Besinnung auf das Heilige, S. 124—139.
[203] Historik, S. 31. [204] Ebd. [205] Vgl. S. 105.
[206] *Immanuel Kant,* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: *E. v. Aster,* Immanuel Kants populäre Schriften (Berlin o. J.) S. 1—9.
[207] Vgl. *Gadamer,* a. a. O. S. 261—269. [208] Historik, S. 328.

Ausdruck eines Inneren. Das Innere tritt in ihnen zutage, aber es läßt sich nur in einer bestimmten Hinsicht erblicken. Das Innere hält an sich, nur so ist die Äußerung als Äußerung zu denken. Das an sich haltende Innere, das in der Äußerung da ist, bestimmt Droysen als Kraft. Er schreibt: „Dies Innere wird verstanden in dem Beispiel dieser Äußerung, als eine *zentrale Kraft*, die in sich eins und gleich, wie in jeder ihrer peripherischen Wirkungen und Äußerungen, so in dieser sich darstellt." [209] Ist Äußerung Ausdruck eines Inneren — und dieses folglich Kraft —, so kann das Verstehen nur Inne-werden sein, d. h. Kraft, die — als an sich Haltende gleichfalls ein Innen besitzend — den Weg von der Äußerung ins Innere zurückzueilen vermag. Verstehen vollzieht sich als „Rückschluß" [210]. Solches Innewerden ist begrenzt auf die ihm entsprechende Art von Kraft. Das Innen des sich Äußernden und das Innen des Verstehenden müssen selbig sein [211]. Der Mensch kann nur des Menschen inne werden. Das Innere des Tieres, der Pflanze ist ihm verschlossen. Es bleibt ihm fremd. „Den Menschen, menschlichen Äußerungen und Gestaltungen gegenüber sind wir und fühlen wir uns in wesentlicher *Gleichartigkeit* und Gegenseitigkeit, jedes Ich geschlossen in sich, jedes jedem anderen in seinen Äußerungen sich erschließend." [212] Der Prozeß des Innewerdens aber hat die Verlaufsform unendlicher Annäherung. Jede neue Äußerung fordert zu neuem Innewerden heraus und der so sich vollziehenden Ergänzung zur Totalität. Mit einer unvermittelten Wendung hebt Droysen die vorausgehenden Überlegungen auf: „Von dem logischen Mechanismus des Verstehens unterscheidet sich der Akt des Verständnisses. Dieser erfolgt unter den dargelegten Bedingungen als unmittelbare Intuition, als tauche sich Seele in Seele, schöpferisch wie das Empfängnis in der Begattung." [213] Damit schwingt sich der Gedanke Droysens in eine andere Ebene. Das Modell von Kraft, Äußerung und Innewerden wird abgetan, statt dessen kommt das Phänomen des Verständnisses selbst in den

[209] A. a. O. S. 329. [210] Ebd.

[211] Vgl. die Darstellung dieser Dialektik bei *Georg W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Hoffmeister (Hamburg 1952) Kapitel III, Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt, S. 103—129.

[212] Historik, S. 329. [213] Ebd.

Blick. Droysen fährt fort: „Der Mensch *wird*, was er seiner Anlage nach *ist*, Totalität in sich, erst in dem Verstehen *anderer*, in dem Verstandenwerden von *anderen*."[214] Verstehen ist also ein Zu-sich-selbst-kommen, das sich ereignet, indem der Mensch beim Du und so bei sich selbst ist. In diesem *Sein* beim Du und sich selbst ist der Mensch Totalität. Der Horizont des Verstehens und sein Licht ist das Sein.

Der hier skizzierte Umbruch ist typisch für Droysens Denken im ganzen. Er setzt an mit einer Erörterung des „logischen Mechanismus" des Verstehens, dessen leitende Hinsichten dem cartesianisch-leibnizschen Philosophieren entsprechen. Der Begriff der Kraft, die Dialektik von Inne-werden und Äußerung geben einen deutlichen Hinweis darauf[215]. Dieser begrifflichen Fassung aber entspricht das Phänomen nicht mehr, das Droysen vor Augen schwebt. Aber er vermag es noch nicht zu analysieren, sondern nur anzusagen.

3. *Wesen und Methode der historischen Forschung*

Wie entfaltet sich aus der geschichtlichen Frage und dem Verstehen die historische Wissenschaft? Entsprechend seiner Lehre von den geschichtlichen Gemeinsamkeiten zeichnet Droysen mit knappen Strichen die geschichtliche Herkunft der Historie, bevor er die historische Methode darstellt. Da jede Frage, die sich stellt, geschichtlicher Art ist, so erhebt sie sich von vorneherein im Bereich der geschichtlichen Gemeinsamkeiten und ist so jeweils schon eine Frage, die einem Fragebereich zugehört. So werden die historische Frage und historisches Verstehen zunächst durch den wissenschaftlichen Bereich — als ideale Gemeinsamkeit — und weiterhin durch die faktisch bestehende historische Wissenschaft als Form dieses Bereiches charakterisiert. Das historische Fragen im ganzen, die historische Methode, kann folglich nur im Blick auf die geschichtliche Entstehung des Bereiches geklärt werden.

[214] Ebd. [215] Vgl. S. 346—353.

a) Die Herkunft der modernen Historie

Die Darstellung dieser Herkunft umfaßt in den Vorlesungen zur Historik eine knappe Seite[216]. Sie bietet nur Stichworte, aber diese Stichworte sind aufschlußreich.

Am Anfang werden die Geschichtsschreiber des klassischen Altertums und Aristoteles genannt. Aristoteles billigt der Geschichte keinen Wissenschaftscharakter zu — weil sie nur einzelnes, τὰ καθ' ἕκαστον sage[217] —, und die Geschichtsschreiber selbst nehmen keine Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch. Vom einzelnen bleibt die Aufmerksamkeit auch gefesselt, als die nachfolgenden großen Philologen und Philologenschulen vor allem Historie betreiben. Freilich sind hier Gegenstand der Forschung vornehmlich die Schriften.

In den nachfolgenden Jahrhunderten hat „die Spekulation, die theologische wie die philosophische“[218], das große Wort in Sachen der Geschichte geführt. Mit der Renaissance und der Reformation bahnt sich die Geschichts*wissenschaft* langsam an, aber erst mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert gewinnt sie freie, breite Bahn. Zwar wird die Historie in der Folgezeit auf ihrem Weg bedrängt, einerseits durch die Philosophie — mit ihrem zur Zeit des Idealismus erhobenen Anspruch der spekulativen Aufhebung der Geschichte —, andererseits durch die Naturwissenschaften — die durch ihren methodischen Absolutheitsanspruch den eigenen Gang der Geschichtswissenschaft bestreiten. Aber gegen diese Feinde kann sich die Historie durch Besinnung auf ihre eigene Methode verteidigen. Diese Methode wird kurz charakterisiert als „forschend verstehen“[219], und so abgesetzt gegen die Spekulation — als Methode der Philosophie und Theologie — und das Erklären — als Methode der Naturwissenschaften.

Diese Genealogie der Historie entspricht — mit den jeweils notwendigen Einschränkungen — der Droysenschen Deutung des

---

[216] Vgl. Historik, S. 17 f.

[217] Poetik 9, vgl. *Aristotelis* Opera, hrsg. v. d. Preuß. Akad. d. Wissenschaften (Darmstadt 1960) Bd. II, S. 1451.

[218] A. a. O. S. 17.

[219] Ebd.

historischen Fragens und Verstehens. Vergleicht man sie aber mit der Auffassung der Geschichte, wie sie oben dargestellt wurde, so macht sich eine eigenartige Widersprüchlichkeit bemerkbar. Aristoteles, der für die Historie nichts bedeutet, prägte das Grundwort zur Erfassung der Geschichte vor. Das Christentum ermöglichte das Verständnis der *einen* Geschichte in diesem vorgeprägten Grundwort. So erhebt sich die Frage, ob die Besinnung auf die Methode als Selbsterweis des Wesens der Historie die geschilderte Herkunft bewährt oder ob diese Methode — konsequent durchgedacht — auf eine andere geschichtliche Herkunft verweist, d. h. aber das neuzeitliche historische Selbstverständnis aufsprengt und es so auf die Höhe und Weite der Geschichtsauffassung erhebt und ausweitet, die es verborgen durchwaltet.

Droysen selbst ist die Unangemessenheit und Verengung des wissenschaftlichen Selbstverständnisse irgendwie bewußt gewesen. Er schreibt im März 1858 an einen Freund: „Sybel ist durchaus maßhaltend im Urteil ... Leider fehlt ihm, wie der ganzen Rankeschen Schule, die antike Welt und vielleicht damit das Bedürfnis oder die Fähigkeit der großen weltgeschichtlichen Anschauung, die man doch nicht ohne Jesaias und Äschylos, ohne Aristoteles und Augstinus gewinnt. Ich könnte es auch so ausdrücken: Sybel kommt nicht bis zu den letzten Fragen ... Du kennst meine Mängel, und ich kenne sie auch so ziemlich; aber ich weiß, was ich daran habe, daß ich den Baco, den Dante, den Homer und ein wenig auch den Pentateuch mit umfasse.“ [220]

Diese Kritik an Sybel und Ranke, damit aber an der wissenschaftlichen Historie seiner Zeit überhaupt, ist scharf. Droysen wirft dieser Wissenschaft vor, daß sie die Geschichte nicht auffasse, wie sie wirklich ist. Und diese Wissenschaft kann die Wirklichkeit deshalb nicht recht sehen, weil sie selbst nicht durch die Vermittlung mit den großen, klassischen Auslegungen menschlicher, geschichtlicher Existenz, durch Antike, Judentum, Christentum, hindurchgegangen ist. Die moderne Historie wird gekennzeichnet als eine Geschichtsforschung, die ihre geschichtliche Herkunft vergessen hat und deswegen dem eigenen Wesen nicht voll entspricht.

---

[220] Briefwechsel II, S. 534.

b) Die Methode der Geschichtswissenschaft

Droysen leitet die Methode der Historie aus der geschichtlichen Frage selbst her. Sie entspringt der Besinnung auf die geschichtliche Frage, ist gleichsam die Frage auf die Frage. „Wir kehren einfach den Speer um: wie kam ich zu dieser Frage? Woraus entstand mir dies Bild von dem und dem Vorgang, von den dazugehörenden Personen, Umständen usw.? Aus welchen einzelnen Zügen setzte sich dies φανταστικόν in mir zusammen, das ich prüfen und berücksichtigen will? Woher stammen mir diese einzelnen Züge, die ich so zusammenfaßte? Von welcher Art, welcher Beglaubigung sind sie?“ [221]

Die historische Methode wird so gekennzeichnet als der umfassende Versuch einer geschichtlichen Vermittlung des anfänglichen geschichtlichen Datums. Dieser Versuch gliedert sich in ein vierfaches Gefüge von Fragen und Antworten: Die Heuristik, die Kritik, die Interpretation und die Topik.

1) Die Heuristik

Ist eine Gegebenheit historisch zu erforschen, so wird nach ihrem Woher gefragt. Die Frage nach dem Woher führt zu diesem oder jenem als dem geschichtlichen Ursprung. Nun ist es aber das Wesen der historischen Methode, zur Frage auf die Frage zu werden. Soll sich folglich der geschichtliche Ursprung als tragfähig erweisen, so ist nach anderem Ausschau zu halten, das diese erste Antwort stützt und bewahrheitet. Die Kunst, solch anderes planmäßig — unter Verwendung von Analogien und Hypothesen — zu suchen und zu finden, ist die Heuristik.

Was kann die Heuristik finden? Droysen unterscheidet Überreste, Denkmäler und Quellen [222]. Diese Unterscheidung ist an geschichtlichen Gesichtspunkten orientiert: Überreste sind das, „was

[221] Historik, S. 36.

[222] Vgl. a. a. O. S. 37 f. — Bei *Erich Rothacker,* J. G. Droysens Historik, in: Historische Zeitschrift 161 (1940) S. 86 findet sich die interessante Bemerkung, daß Droysen „dem Studium der ‚Überreste' praktisch und theoretisch eine ganz neue und entscheidende Rolle zugemessen“ habe. Noch Hegel habe der Niebuhrschen Quellenkritik Widerstand geleistet, und erst Ranke habe ihr schrittweise zum Siege verholfen.

aus jenen Gegenwarten, deren Verständnis wir suchen, noch unmittelbar vorhanden ist“ [223]. Denkmäler sind Überreste, bei deren Hervorbringung die Absicht späterer Erinnerung mitspielte. Quellen schließlich „sind die Vergangenheiten, wie menschliches Verständnis sie aufgefaßt und sich geformt hat, zum Zwecke der Erinnerung überliefert“ [224]. Überreste, Denkmäler und Quellen unterscheiden sich so durch die verschiedenartige Valenz der Überlieferung. Im Denkmal und in der Quelle entsteht dem Forscher — der beides zu lesen versteht — gleich ein Bild der Sache. Die Sache selbst wird ansichtig. Aus den Überresten, als den unmittelbaren Überbleibseln der Sache, muß der Forscher die Sache erst ermitteln.

2) Die Kritik

Daß die gefundenen Überreste, Denkmäler und Quellen kritisch geprüft und behandelt werden müssen, ist unangefochtene Maxime der Historie als Wissenschaft. Aber was meint Kritik? Droysen gibt in seinen Vorlesungen zur Historik einen kurzen Überblick über die Entwicklung der historischen Kritik bis zu seinen Zeitgenossen Pertz, Böhmer und Ranke [225]. Er weist nach, daß die historische Kritik ihr Leitbild von der philologischen Kritik übernommen hat, der es um die Herstellung von Texten geht. In diesem Sinn wird in der historischen Schule Kritik als Herstellung der objektiven Tatsachen betrieben.

Droysen verwirft diese Auffassung der Kritik. In der Geschichte gibt es objektive, feststellbare Tatsachen gar nicht. Was ist eine Schlacht, ein Konzil, eine Empörung? Sie entstehen aus dem vielfältigen Zusammenwirken von einzelnem. Was objektiv feststellbar ist, ist immer nur dies einzelne oder Kategorien von einzelnen, nicht deren komplexe Einheit. „Nicht die Schlacht, die Empörung war das in jenem Moment Objektive und Reale, sondern die Tausende, die so gegeneinander und durcheinander liefen und lärmten und sich gegenseitig schlugen.“ [226] Dem Objektiven in der

[223] Historik, S. 332. [224] A. a. O. S. 333.
[225] Vgl. a. a. O. S. 93—96. [226] A. a. O. S. 97.

Geschichte kommt die Zeitform des Momentes zu. Das Objektive ist das durch den Augen-Blick Fixierte und Vereinzelte. Gerade der Augenblick aber vergeht je und damit die Möglichkeit, das Geschehen im ganzen in die Augenblicklichkeit zu bringen, d. h. zur objektiven Tatsache zu machen. Die Suche nach der historischen, objektiven Tatsache und die darauf abgestellte Kritik sind eine Folge der räumlichen Auslegung der Welt, die vom „Augenblick“ beherrscht wird. Die geschichtlichen Ereignisse werden hier mißdeutet.

Womit hat es aber dann die Historie zu tun, wenn es keine objektiven Tatsachen gibt? Welches ist die Aufgabe der Kritik? Man spürt dem Text der Historik, ihren fortwährenden Korrekturen an, wie Droysen nach Worten gerungen hat. In der ersten Ausgabe schreibt er, die Kritik ziele auf eine Bereitung des Materials, „aus der das geistige Gegenbild“ der historischen Tatsache zu gewinnen sei[227]. In der letzten Ausgabe findet sich statt dessen der Verlegenheit bekundende Satz: die Kritik „habe das Material zu bereiten für eine verhältnismäßig sichere und korrekte Auffassung“[228]. Weiter heißt es, „die erweckten Scheine“[229] seien uns anstelle der Vergangenheiten. Der Abschnitt über die Interpretation in der letzten Ausgabe der Historik enthält endlich das erlösende Wort: „Das Wesen der Interpretation ist, in den vergangenen Geschehnissen *Wirklichkeiten* mit der ganzen Fülle von Bedingnissen, die ihre Verwirklichung und Wirklichkeit forderte, zu sehen.“[230]

Diese Einsicht bedarf einer Verdeutlichung. Der Historiker sieht die Wirklichkeit. Er erkennt — um bei den angeführten Beispielen zu bleiben — die Schlacht, das Konzil, die Empörung. Diese Begebenheiten sind keine objektive Tatsachen, sie sind geschichtliche Wirklichkeiten. Geschichtliche Wirklichkeit und objektive Tatsache unterscheiden sich durch ihre Weise zu *sein.* Das Konzil *ist* nur, weil die vielen Bischöfe sich versammeln, täglich beraten usw. Vermittels all dessen aber ist *das Konzil.* Die geschichtliche Wirklichkeit ist nur in einer unabsehbaren Vermittlung durch anderes. Sie wächst gleichsam aus dem Vielen zusam-

---

[227] Vgl. a. a. O. S. 339, Anm. 1. [228] A. a. O. S. 339.
[229] A. a. O. S. 327. [230] A. a. O. S. 339.

men und ist doch etwas völlig Neues, aus der Summierung der Einzelheiten nicht zu Erzielendes: Sie gewährt sich frei als sie selbst. Die Weise, wie es geschichtliche Wirklichkeit gibt, ist die ἐπίδοσις εἰς αὐτό. Weil geschichtliche Wirklichkeit — d. h. alles, was es in der Welt gibt, sofern man es nicht durch räumliche Auslegung festlegt — in anderem und durch anderes es selbst ist, deswegen wird es nur in anderem und durch anderes erkannt. Das Seiende bringt — indem es selbst aufgeht — zugleich das andere mit zum Vorschein. Der Teilnehmer am Konzil weiß um das Konzil, weil er täglich zur Konzilsaula geht, mitberät ... Die Fülle des Vermittelnden aber tritt als solche gar nicht in den Blick: die geschichtliche Wirklichkeit zeigt sich selbst im anderen. Im anderen und durch anderes seiend, geht diese eine und selbe Wirklichkeit mannigfaltig auf. Dem einen zeigt sich das Konzil — aufgrund seiner Erfahrung — so, dem anderen so. Die Quellen, Denkmäler Überreste gewähren — als andere und andere — einen je verschiedenen Anblick des Selben.

Die Seinsweise der objektiven Tatsache ist dagegen das Gesetzt-Sein. Sie ist von Gnaden des fixierenden Blickes und Wollens, nicht aus sich selbst und nicht durch das viele andere und in ihm, sondern aus dem einen Setzenden und so eindeutig.

Droysen selbst hat die Tragweite seines Wortes von der Erkenntnis „der Wirklichkeiten mit der ganzen Fülle von Bedingnissen, die ihre Verwirklichung und Wirklichkeit fordert“[231], nicht gesehen. Durch die Bestimmung, die er der Kritik gibt, verstrickt er sich in eine Aporie: „Die Aufgabe der Kritik ist, zu bestimmen, in welchem Verhältnis das noch vorliegende Material zu den Willensakten steht, von denen es Zeugnis gibt.“[232] Diese Willensakte — das sagt Droysen fast in einem Atemzuge — aber sind vergangen und somit nicht mehr feststellbar[233]. Droysen führt damit den Begriff der objektiven Tatsache wieder ein: Statt des Augen-Blickes, der die objektive Tatsache schauend feststellt, verweist Droysen auf den momentanen Willensakt, der die Tat

[231] Vgl. oben, S. 113 u. Historik, S. 339.
[232] Historik, S. 336.
[233] Vgl. a. a. O. S. 335.

hervorbringend herstellt. Solches Schauen und Tun entsprechen sich völlig. Die geschichtliche Wirklichkeit wird nicht in ihrem freien Sein in und durch viele gedacht, sondern als Produkt *eines* Setzungsvermögens. Sie ist Objektivation dieser Kraft[234]. Die Weise, wie Droysen die verschiedenen Arten der Kritik umschreibt, zeigt nun aber, daß er den Begriff der „objektiven Tatsache“ in Wahrheit doch aufgegeben hat.

Die Kritik ist für Droysen — im Prinzip — jene Bewegung, durch welche die Zeugnisse einer geschichtlichen Wirklichkeit nach allen Seiten hin vermittelt werden. Das Sein-im-anderen und durch-das-andere ist jeweils das Kriterium der Kritik. Diese Bewegung führt einmal in die geschichtliche Gegend der Herkunft der Überreste, Denkmäler und Quellen, der einzelnen Überlieferungsschichten der Quellen usw. Dieser Bewegung in die Gegend der Herkunft läuft unausdrücklich die andere Bewegung zur Seite, die in die Ortschaft der Ankunft führt: in das jetzige Verständnis der Sache und das jetzige Verständnis der Überlieferungsmittel. Beides muß durch die Kritik so verbunden werden, daß jene Gegend und diese Ortschaft gleichsam zu einer Landschaft zusammenwachsen. Aus der Vermittlung der Kritik erwächst der unbefangene Blick auf die Überreste, Denkmäler, Quellen der Geschichte. Sie stehen jetzt voll im Gesichtskreis des Forschers, sind gereinigt, in allen Teilen und im Ganzen auf ihre Herkunft hin erkannt. So bietet sich in ihnen jetzt die geschichtliche Wirklichkeit, die sie bezeugen, dem forschenden Blick offen zum Verständnis dar.

Ein Überblick über die verschiedenen Formen der Kritik mag diese Interpretation bestätigen.

Die kritische Frage nach der Echtheit der Zeugnisse wird durch die Konfrontation der Zeugnisse mit der gesamten geschichtlichen Situation, die die Zeugnisse von sich her fordern, entschieden. Das

---

[234] Vgl. ebd.: „Die Kritik sucht nicht die ‚eigentliche historische Tatsache‘, denn jene sogenannte historische Tatsache ist, abgesehen von den Mitteln, Zusammenhängen, Bedingungen, Zwecken, die mit tätig waren, ein Komplex von Willensakten, oft vieler, helfender und hemmender Willensakte, die, als solche mit der Gegenwart, der sie angehörten, vergangen, nur noch entweder in den Überresten von dem, was damals und damit geformt oder getan wurde, oder in Auffassungen und Erinnerungen bekundet vorliegen.“

diakritische Verfahren, die „Kritik des Früheren und Späteren"[235] bestimmt die Veränderungen, die dem Zeugnis im Verlaufe der Geschichte widerfahren sind, indem sie die einzelnen Momente und Züge des Zeugnisses auf ihre jeweilige Zeit hin untersucht.

Die Kritik des Richtigen erforscht, ob das Berichtete unter den angegebenen Umständen und Bedingungen und ob es an sich möglich sei; ob die Auffassung des Berichtenden aufgrund der persönlichen Verhältnisse getrübt, infolge von Unzulänglichkeiten mangelhaft sei. Die erste und letzte Frage entsprechen im Typ den bislang angeführten Formen der Kritik, sie werden durch eine geschichtliche Vermittlung beantwortet. Mit der zweiten Frage hingegen führt Droysen einen absoluten Maßstab ein: das Maß menschlicher Erfahrung an sich. Beispiele, die er für diese Frage in den Vorlesungen anführt, sind Teufels- und Dämonenerscheinungen, die Tatsache, daß Melanchthon an der Astrologie festgehalten habe usw. „Wir sagen, die Berichte sind unrichtig, wie echt sie sein mögen."[236] Der Mensch habe „anderweitig die Gewißheit, daß dergleichen entweder auf Sinnestäuschung, Krankhaftigkeit oder Betrug"[237] beruhe.

Allerdings distanziert sich Droysen von der Sucht der Aufklärung, diese Dinge zu erklären, „d. h. irgendeinen rationellen Kern herauszufinden, den dann Phantasie und Betrug, besonders Priesterbetrug, ins Ungeheuerliche erweitert haben, jenen rationellen Kern aber als tatsächlich und historisch richtig anzuerkennen und zu verwerten"[238]. Ein solches Verfahren ist unhistorisch und unkritisch, weil hier eine „prosaische Auffassung"[239] auf unprosaische Zeiten übertragen wird. Droysen versucht, diese Dinge aus der Kraft des Glaubens, der Macht der Phantasie, der Auffasung jener Zeit verständlich zu machen. Damit ist ein Weg beschritten, der auch hier — bei der Kritik des Richtigen — von einem absoluten, ungeschichtlichen Maßstab wegführt und das Maß des Richtigen in der Geschichte sucht. Freilich kann Droysen diesen Weg nicht zu Ende gehen, da ihm der Begriff einer epochalen Weise von Erfahrung des Seienden im ganzen mangelt. Er kennt nur den ethischen Horizont der Zeiten[240].

---

[235] A. a. O. S. 336. [236] A. a. O. S. 123. [237] Ebd.
[238] Ebd. [239] A. a. O. S. 124. [240] Vgl. S. 82.

Die aufgezählten kritischen Operationen müssen schließlich in ihrer Gesamtheit einer kritischen Reflexion unterworfen werden, welche die faktischen Grenzen der kritischen Arbeit feststellt. Droysen nennt dies die „kritische Ordnung des Materials“[241].

Der gemeinsame Sinn der verschiedenen kritischen Operationen wird deutlich, wo Droysen die Quellenkritik behandelt. Die Quellenkritik — sie ist die Applikation aller kritischen Operationen auf eine historische Quelle — wird von der zeitgenössischen Forschung als *die* historische Methode bezeichnet und auf die drei Leitvorstellungen von der objektiven historischen Tatsache, der Autopsie des Zeugen und der Vollständigkeit gegründet. Diese Konzeption ist nach Droysen philologisch, nicht historisch[242].

Das Geschehen, von dem die Quelle berichtet, ist eine geschichtliche Wirklichkeit, die ihr Wesen in der Vermittlung durch anderes hat. Deshalb ist der beste Zeuge nicht jener, der unmittelbar in den Geschäften steht — er ist des komplexen Geschehens vielleicht gar nicht ansichtig geworden —, sondern der, der das Ganze erschaut hat[243]. Das abstrakte Prinzip des Augenzeugen ist absurd.

Aus der Eigenart der geschichtlichen Wirklichkeit und der Weise, sie zu erschauen, ergeben sich das Wesen der historischen Quelle und die ihr gemäße Art von Vollständigkeit. Die historische Quelle faßt das Geschehen allererst ins Wort und gewinnt es damit als ein solches. „Nicht die Summe, die Addition aller Einzelheiten, sondern die erste Zusammenfassung derselben als ein Ganzes, nach ihrem pragmatischen Verlauf, nach ihrem maßgebenden Grunde und Zweck: das ist die erste Quelle.“[244] Das waltende Sachverständnis, die Wahl des Standpunktes und die Angemessenheit der Darstellungsweise sind bestimmend für die Art ihrer Vollständigkeit. Vollständigkeit kann im Hinblick auf Quellen gar nicht die Vollzähligkeit von objektiv Feststellbarem meinen. Dessen gibt es in jedem Geschehen unendlich vieles. Vom Wesen

---

[241] A. a. O. S. 14. [242] Vgl. a. a. O. S. 131.

[243] Vgl. die Beispiele a. a. O. S. 134: „Wenn Cäsar oder Friedrich der Große von Gefechten und Schlachten Genaues angeben, so haben sie keinesfalls alles selbst auf dem Schlachtfelde mitangesehen; sie verlassen sich auf die offiziellen Berichte, die sie erhalten haben und schließen aus dem so Berichteten auf die Absichten des Gegners, auf die Wirkungen dieses Angriffs oder jener Schwenkung der Linie usw.“

[244] A. a. O. S. 137.

der Quelle her ist es verständlich, daß sie als erste historische Zusammenfassung und Erschließung die weitere Überlieferung beherrscht: In ihr zeigt sich die betreffende Wirklichkeit für die Nachwelt erstmalig und damit maßgeblich.

Von der zeitgenössischen Quelle unterscheidet Droysen die abgeleiteten Quellen: erste Fixierungen von mündlich Überliefertem und Schriften, die mehrere Quellen zusammengearbeitet bzw. weiteres Material verwandt haben. Sind aber die Art des Standpunktes, Sachentsprechung und Sachverständnis bereits konstitutiv für die Bildung der ersten Quelle, so gilt dasselbe auch für die abgeleiteten Quellen. Aus der Art des neuen Standpunktes, aus einer größeren Sachentsprechung und vertieftem Sachverständnis ergibt sich die Möglichkeit einer angemesseneren Erkenntnis desselben. Eine gleiche Möglichkeit tut sich auf, wenn der in der Quelle bezeugte Sachverhalt als Moment eines größeren Geschehens aufgefaßt wird und so in ein neues Licht gerät. Droysen nennt deshalb kritisch gearbeitete Werke wie Niebuhrs Römische Geschichte „gleichsam neue erste Quellen“[245].

Aus dem Wesen der Quelle ergibt sich der Sinn der Quellenkritik. Alle kritischen Einzeloperationen zielen letztlich darauf, die Eigenart der Quelle selbst, d. h. die je geschichtliche Weise, in der die betreffende Begebenheit — sich zeigend — erfaßt wurde, ausdrücklich zu machen. Indem diese Weise erhoben und so verstanden wird, ereignet sich — wenn auch unausdrücklich — eine Verschmelzung der je eigenen geschichtlichen Weise des Auffassens mit jener: Das von der Quelle Berichtete kommt voll in den Blick. In diesem Sinne ist Quellenkritik und mit ihr alle historische Kritik nichts als eine Form geschichtlicher Vermittlung.

3) Die Interpretation

Die echte Kritik führt in den Anblick der Sache. Das Verständnis der Sache aber bedarf nochmals der Vermittlung. Die ins Zwiegespräch vertieften Freunde verstehen einander sofort. Beim Brief

[245] Vgl. a. a. O. S. 83. — Mit der ihm eigenen Inkonsequenz sagt Droysen allerdings an anderer Stelle von den abgeleiteten Quellen auch: „Und was sie Richtiges enthalten, können sie nur aus den von ihnen benutzten Quellen haben“ (a. a. O. S. 142).

des häufiger schreibenden Freundes mag es noch ähnlich sein. Anders ist es beim Brief eines Unbekannten oder gar beim Bericht aus dritter oder vierter Hand. Hier macht sich eine Fremdheit bemerkbar. Die Interpretation überwindet die Fremdheit, indem sie die Bereiche durchwandert — jenes andere —, in welchen und durch welche die Sache ist. Sie gelangt damit in deren Nähe. Die Sache zeigt sich unter immer anderen Rücksichten und wird so zum Bekannten und Vertrauten, welches verstanden werden kann wie das Wort des Freundes. Die Bereiche aber eröffnen sich für den Historiker — nicht nur, aber wesentlich auch — in den von der Kritik gereinigten Zeugnissen der Sache. So bringt die Sache die Bereiche zum Vorschein und umgekehrt. Bissig kritisiert Droysen in diesem Zusammenhang das Unternehmen Ferdinand Christian Baurs, durch seine Interpretation einen absoluten Anfang und Ursprung des Christentums aufzuweisen[246]: Geschichtliche Wirklichkeit ist nur in der Vermittlung.

Dem vermittelten Sein der Sache entsprechend entfaltet sich die Interpretation in vierfacher Richtung: Droysen unterscheidet die pragmatische Interpretation, die Interpretation der Bedingungen, die psychologische Interpretation, die Interpretation der Ideen.

Die pragmatische Interpretation hat die innere Geschehenseinheit der Wirklichkeit zu erheben. Als Beispiel führt Droysen u. a. die Züge Alexanders des Großen an. Aus den einzelnen Be-

[246] Vgl. a. a. O. S. 149 f.: „Man sucht das Urchristentum, den eigentlichen rechten und wahren Kern des christlichen Wesens, man schält wie bei einer Zwiebel Schale auf Schale ab, um den letzten innersten Keim zu finden. Aber was ist nun dies Letzte und Innerste? Ist es dieser Christus, seine Persönlichkeit und seine Biographie? Oder sind es diese Lehren, diese Bekenntnisse? Oder ist es diese Eine Lehre, die die Summe aller anderen ist? Vielleicht findet man: ja dies Wort von der Kindschaft Gottes oder von der Liebe, die über alles gilt, das ist das Samenkorn, das ausgestreut aufging und wuchs und ein die Welt überschattender Baum wurde. Aber erst in diesem mächtigen Wachstum wurde der Keim zum Baum, in dem Baum erst gewann das Samenkorn seine Wirklichkeit, seine volle Wahrheit. Es hülfe nichts, wenn man den Baum leugnen wollte, weil etwa der erste Keim nicht mehr nachzuweisen, nicht sicher ist, ob dies oder das oder ein Drittes der eigentliche Anfang war, oder wenn man, um es zu erkennen, bis auf die Wurzeln graben und nach dem ersten Keim suchen wollte, aus dem der Baum erwachsen ist: dieser Keim wäre nicht mehr da. Nur in seinen Früchten wiederholt sich sein Anfang, und trägt der Baum deren nicht mehr, so ist auch sein Leben und seine treibende Kraft zu Ende und er verdorrt." — Deutlich spürt man in diesem temperamentvollen Aufbrausen die Hegelsche Schule, die Droysen das Denken gelehrt hat. Vgl. das Beispiel des Baumes in Hegels Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Hoffmeister (Hamburg [6]1952) S. 83—88, passim.

richten über die Schlachtorte, Befehle, Nachrichten usw. ist der „in der Natur dieses Verlaufes liegende Kausalnexus“ aufzufassen, damit der „Gang des einst wirklichen Sachverlaufes“ rekonstruiert werden könne[247]. *Kausalnexus* meint pragmatische Logik, die dem Feldzug als Ganzem innewohnt und ihn zu diesem einen Feldzug macht[248]. Wenn es von diesem Feldzug — als Sachverlauf — heißt, daß er aus den Tatbeständen *rekonstruiert* werden könne, dann ist nicht von naturwissenschaftlicher Berechnung oder Konstruktion die Rede[249]. Die Sachlogik des Feldzuges ist eine einmalige, die verschiedenen „Faktoren“, das politische Verhalten der Hellenen, die Reaktionen der Perser sind keine verrechenbaren Größen. Trotzdem schließen sich diese Einzelheiten wie magnetisiert zu einem Feld zusammen, wenn ein sachverständiger, militärisch und politisch gebildeter Kopf sie anblickt. Die „Rekonstruktion“ erweist ihre Wahrheit in der Verständlichkeit, die vom Ganzen her alle Einzelheiten gewinnen. Hilfen solcher Rekonstruktion sind die Analogie, der Vergleich, die Hypothese[250]. Diese Hilfsmittel bedeuten hier keine Funktionsverhältnisse. In einem Funktionsverhältnis stehen Einzelheiten als Variable in einer Beziehung zueinander, weil sie in *ein* Ganzes gehören. Wer dagegen einen Feldzug gründlich studiert, der hat die Erfahrung *eines* Ganzen gemacht, die ihm die Erkenntnis eines *anderen* Ganzen erleichtert. Das Ergebnis solcher Erfahrungen ist die Bildung, welche die Leichtigkeit in der Beurteilung komplexer Zusammenhänge gibt.

Die Interpretation aus den Bedingungen lenkt den Blick auf die Welt, in der das Ereignis sich abspielt. Droysen spricht von den räumlichen, zeitlichen und den ermöglichenden Bedingungen[251].

---

[247] Historik, S. 340.

[248] Droysen spricht von der „Natur der Sache“. Vgl. a. a. O. S. 159.

[249] Vgl. a. a. O. S. 159: „Sehen wir genauer hin, so war unsere Interpretation doch keineswegs derart, daß wir gleichsam automatisch sie aus den vorliegenden Materialien herauszogen.“

[250] Vgl. a. a. O. S. 340.

[251] Vgl. a. a. O. S. 163—173. Die „räumlichen Bedingungen“ leiten sich vom Schauplatz des Geschehens her. Unter Bedingungen der Zeit versteht Droysen die *Zustände,* in denen sich das in Frage stehende Ereignis zuträgt, und die *„Gleichzeitigkeiten“*, die von allen Seiten auf den Vorgang einwirken. Als ermöglichende Bedingungen bezeichnet Droysen die materiellen und moralischen Mittel und Voraussetzungen, durch welche ein Geschehen möglich wird.

Die Schlacht etwa wird in ihrem Verlauf durch den Kriegsschauplatz bedingt, durch die Landschaft mit ihren Hügeln, dem Bach, der Sumpfwiese usw. Die Landschaft ist Mittel, Hemmnis, Schranke, Aufgabe für die Kriegsführung. Umgekehrt wird durch die Schlacht die Landschaft allererst zum so und so beschaffenen Kriegsschauplatz. Als solche geschichtliche Landschaft ist sie vom Geschehen untrennbar, ein gleiches gilt von den übrigen Bedingungen. So bringt das Ereignis — auch in den Überresten und Zeugnissen — seine Welt mit zum Vorschein. „Die Interpretation der Bedingungen gründet sich darauf, daß die Bedingungen ideell in dem einst wirklichen Sachverhalt, der durch sie möglich wurde und so wurde, enthalten waren und, wie fragmentarisch immer, in den Auffassungen und Überresten noch sein werden.“ [252]

Erinnern Droysens Ausführungen über die pragmatische Interpretation an Pascals „esprit de finesse“ [253], weist seine Interpretation aus den Bedingungen vor auf das Phänomen des In-der-Welt-Seins [254], so meldet sich in den Erörterungen über die psychologische und ideelle Interpretation noch einmal das rationalistische Erbe der historischen Schule. Beide Weisen der Interpretation gehören nach Droysen zusammen: Die psychologische Interpretation versucht den im geschichtlichen Ereignis beteiligten Menschen zu erfassen. Weil dieser Versuch mißlingt, schlägt er um in die Interpretation nach den Ideen.

Dem richterlichen Blick des Historikers [255] liegen in den Zeugnissen Äußerungen der geschichtlichen Personen vor. Aber diese Äußerungen sind „weder der reine noch der ganze Ausdruck“ [256] dieser Menschen. Zwar vermag die psychologische Interpretation eine Fülle eigenschaftlicher Züge zu entdecken: die Festigkeit oder Schwäche ihres Willens, ihre Energie, Auffassungsgabe, Bildung usw., wer diese Menschen jedoch selbst sind, weiß der Historiker nicht festzustellen. Worte und Taten bieten keinen „Wertmesser“ [257] für den Menschen selbst. Droysen wendet sich hier gegen die Auffassung Schleiermachers, die psychologische Interpretation sei die

---

[252] A. a. O. S. 340. [253] Vgl. *Pascal,* Pensées, Fragment 1.
[254] Vgl. *Heidegger,* Sein und Zeit, S. 52—62.
[255] Vgl. Historik, S. 178. [256] A. a. O. S. 341. [257] A. a. O. S. 178.

höchste Aufgabe des Historikers[258]. Wäre das wahr, so müßte man Shakespeare den Preis unter den Historikern zuerkennen: „Seine poetische Arbeit ist, daß er zu dem, was da geschieht, die Charaktere dichtet; und er ist unglaublich tief und feinsinnig darin, zu erkennen, wie das Innerste des Menschen, der das tut und leidet, aussehen muß; er erklärt aus dem Innern des Menschen ihre Schicksale.“[259]

Will der Historiker seine Ausflucht nicht in der dichterischen Hervorbringung seiner Gestalten suchen, so muß er eingestehen, daß der Mensch seinem Zugriff grundsätzlich entzogen ist. Dem Menschen ist ein eigenster Kreis aufgespart, in welchem er mit seinem Gott allein verkehrt[260]. In die Lücke, welche die psychologische Interpretation hinterläßt, tritt die ideelle Interpretation[261]. Die aus der Willenskraft, der intellektuellen Begabung und anderen psychologisch feststellbaren Eigenschaften des Menschen resultierenden geschichtlichen Begebenheiten lassen sich entsprechend den sittlichen Mächten ordnen und aus ihnen verstehen. Als Realisationen von Sinn schatten sie den Ideenkosmos ab, dessen Überführung von der Idealität in die Realität das Ziel der Geschichte ist. So ergibt sich: „In den sittlichen Mächten ist die Kontinuität der Geschichte, ihre Arbeit und ihr Fortschreiten; in ihnen haben alle, jeder an seiner Stelle, teil; durch sie, mittelbar, lebt auch der Geringste und Ärmste mit in der Geschichte. Aber auch der Genialste, Willensstärkste, Mächtigste ist nur ein Moment in dieser Bewegung der sittlichen Mächte, immerhin an seiner Stelle ein besonders bezeichnendes und wirksames. Als solches und nur als solches faßt ihn die historische Forschung, nicht um seiner Person willen, sondern um seiner Stellung und Arbeit in dieser, jener der sittlichen Mächte, um der Idee willen, deren Träger er war.“[262]

---

[258] Vgl. a. a. O. S. 174. — Schleiermacher hat in seiner Spätzeit die psychologische Interpretation als die wichtigste und vornehmste Aufgabe des Forschers bezeichnet. Vgl. *Friedrich D. Schleiermacher*, Hermeneutik, hrsg. v. H. Kimmerle (Heidelberg 1959) S. 6 u. 148—150.

[259] Historik, S. 174. [260] Vgl. a. a. O. S. 178.

[261] A. a. O. S. 342. Droysen wählt den Ausdruck „Interpretation der Ideen“ wohl im Anschluß an W. v. Humboldt. Vgl. S. 60; *Meister*, Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von J. G. Droysens „Historik“, S. 55. [262] Historik, S. 342.

An dieser Stelle entwickelt Droysen seine ungeschichtliche Auffassung von den Gemeinsamkeiten wohl auf die massivste Weise. Der Grund dieser eigenartigen Wendung liegt darin, daß Droysen hier das historische Forschen rigoros als feststellendes, richterliches Tun behauptet[263]. Ein Gleiches zeigte sich bereits bei der Entfaltung der historischen Frage, ohne doch in seinen Konsequenzen sichtbar zu werden[264]. Wo der Historiker sich selbst als Richter versteht, vor welchem nur das gilt, was sich vor ihm ausweisen kann, da setzt er sich selbst als Totalität, dem in der Begegnung mit dem Unbekannten dieses in seinem Selbst je entzogen bleibt. Er bekommt es gar nicht in den Blick, da es für ihn als Totalität nur Äußeres gibt. Als Äußeres aber ist es je seiner Totalität integriert, es ist Ausdruck und Erscheinung jener geistigen Strukturen — des Ideenkosmos —, welche die eigene Totalität durchformen. So kann es — im Rückschluß vom Ausdruck zum Innern, der setzenden Kraft — verstanden, d. h. eingeordnet werden[265]. Freilich, dieses Verstehen ist nichts anderes als der Blick des Narziß ins Wasser, die Historie ist die Selbstbespiegelung des Menschen im großen.

Die historische Schule, welche aufgebrochen war, um die Wirklichkeit, das Ephemere und Empirische zu erforschen, findet kraft ihrer methodischen Maximen einen Ideenkosmos, der lebendige Mensch bleibt aus: Dies hat Droysen aufgedeckt, darin liegt die Bedeutung seiner Ausführungen über die psychologische und ideelle Interpretation. Er führt damit nicht nur das Denken der historischen Schule an seine Grenze, es kündigt sich hier das Ende

---

[263] Droysen verweist selbst auf das richterliche Moment der historischen Forschung (Historik, S. 178). Er kontrastiert es mit dem Verstehen unter Freunden, welches sich in Glaube, Hoffnung und Liebe vollzieht: „Man weiß nicht, wie es geschieht, daß man gerade diesen als Freund liebt, gleichsam unmittelbares Empfinden seiner Seele gewinnt, an ihn glaubt. Nicht weil er so hochbegabt, so klug, so willensstark ist, oft obschon das Gegenteil der Fall ist. Aber man empfindet seine Seele, man weiß, was sie bewegt, was sie hofft oder fürchtet. Und der Verkehr der Freundschaft, der Liebe ist, daß sich dieses unmittelbare Einssein immer wiederholt und erneut. Und dies Bild, das ich vom Freunde in der Seele trage, ist die Zusammenfassung und das Verständnis seines innersten Wesens. Es ist mir fest, wenn er auch schwankt und irrt; es wirkt bessernd, veredelnd auf ihn zurück; es sagt: so bist du eigentlich, denn so bist du in meiner Liebe, in meinem Glauben; so mußt du immer sein, denn so ist dein besseres, dein wahres Ich“ (a. a. O. S. 177).
[264] Vgl. S. 104—106. [265] Vgl. S. 81—83.

jenes „poetischen" Verständnisses historischer Forschung an, welches etwa Humboldt[266] und Schleiermacher aus ihrer ästhetischen Sicht der Geschichte — als einer Folge von Gestaltungen des Geistes — erwuchs, und — freilich verborgener — ein Scheitern der metaphysischen Geschichtsdeutung überhaupt[267].

In seiner Topik entwickelt Droysen nun eine gänzlich verschiedene Auffassung historischen Verstehens und schlägt so den Bogen zu seinem ursprünglichen Ansatz.

4) Die Darstellung

Erst in der Darstellung rundet sich nach Droysen die Arbeit der Geschichtswissenschaft. Das Wesen der Darstellung und ihre Formen aber ergeben sich aus der „Doppelnatur des Erforschten"[268]. Das Erforschte ist „nicht die Herstellung der Vergangenheit, sondern ein Etwas, dessen Elemente, wie latent und eingehüllt immer, in unserer Gegenwart liegen. Indem wir diese gewissen Dinge in unserer Gegenwart so forschend erschließen und aufklären, entwickeln wir latente Reichtümer unserer Gegenwart und zeigen, um wieviel mehr in ihr enthalten ist, als nur das auf der Oberfläche Liegende ... Diese Untersuchungen sind also immer beides zugleich: Bereicherung der Gegenwart und Aufschließung und Aufklärung von Vergangenheiten."[269] Der schwerfällig anmutende Text weist die Lösung der Schwierigkeit, die sich bei der Lehre von der Interpretation ergab. Nicht nur die Überreste, Denkmäler und Quellen sind gegenwärtig, in ihnen und durch sie vermittelt ist das damalige Geschehen selbst wie latent gegenwärtig[270]. Die Darstellung hebt es in die helle Unverborgenheit, sie ermöglicht das Verstehen dieser Geschichte selbst. Das heißt aber, daß Alexander, dieser Mensch und König, selbst verstanden wird, wo

---

[266] Vgl. S. 60.

[267] Vgl. Yorcks Interpretation der romantisch-idealistischen Deutung der Geschichte und ihres Platzes in der Geschichte der Metaphysik, S. 346—354.

[268] A. a. O. S. 358. [269] A. a. O. S. 273 f.

[270] Vgl. a. a. O. S. 275: „Das, was war, interessiert uns nicht darum, weil es war, sondern weil es in gewissem Sinn noch *ist,* indem es noch wirkt, weil es in dem ganzen Zusammenhang der Dinge steht, welche wir die geschichtliche, d. h. sittliche Welt, den sittlichen Kosmos nennen."

seine Geschichte gezeichnet wird, nicht nur etwas an ihm, seine Willenskraft, Energie, Intelligenz usw. Er selbst ist gegenwärtig vermittels der Darstellung. Verstehen und Dasein entsprechen einander. Alexander kann nicht in jeder Hinsicht verstanden werden — wie er auch nicht in jeder Hinsicht präsent ist —, sondern nur so, wie es die Darstellung erlaubt. Damit ist ein abschließendes Urteil über ihn unmöglich, jedes geschichtliche Urteil bleibt seinem Wesen nach relativ.

Hier löst sich das Bedenken, das Droysen anscheinend bei seinen Überlegungen über die psychologische Interpretation irritiert hat: Es war ihm darum zu tun, daß der Historiker sich kein Richteramt über die Menschen anmaße und ihre Leistungen zum absoluten Maßstab seines Urteils mache.

Erschließt die Darstellung die Vergangenheit, so bereichert sie zugleich die Gegenwart. In der Darstellung ereignet sich Präsenz. In dem Paragraphen über die Arbeiter der Geschichte[271] sprach Droysen vom Geschehen der jeweiligen Gegenwart als von Geschäften, denen die einzelnen nachgehen. Es war die Frage, wie aus Geschäften Geschichte würde[272]. Nun zeigt sich hier das Ungenügen dieser Umschreibung der Gegenwart. Man kann die Darstellung sicher auch als Geschäft des Darstellenden und des Vernehmenden auffassen, aber damit wird die eigentümliche Gegenwart, die sich hier ereignet, gar nicht gesehen. Geschäfte werden erledigt, je schneller desto besser. Sie sind etwas Momentanes, objektiv Gesetztes, das seinen Bewegungsablauf hat. Geschäfte gehören in ein räumliches Verständnis der Welt.

Die historische Darstellung dagegen ist selbst geschichtliche Wirklichkeit im geschichtlichen Verständnis der Welt. Sie lädt — als „Bereicherung der Gegenwart und Aufschließung und Aufklärung von Vergangenheiten"[273] — von ihrem Wesen her zum Verweilen ein und stiftet einen eigenen Raum der Gegenwart. Sie kennt keinen Ablauf, sie hat selbst Geschichte und macht Ge-

[271] Vgl. Historik, S. 355 und oben, S. 88.
[272] Vgl. a. a. O. S. 28: „Man darf sagen, jede Gegenwart verläuft in dem Gedränge von endlosen Geschäften und jedes derselben bedingt andere und wird von ihnen bedingt. Wie wird nun aus den Geschäften Geschichte?"
[273] A. a. O. S. 274.

schichte. Sie betrifft den Menschen. Sie wird nicht einfach vom Menschen — als Subjekt — gesetzt. Die darzustellende Wirklichkeit fordert — nach Droysen — von sich her eine bestimmte, angemessene Form, in der sie allein ihrer Bedeutung entsprechend zu Worte kommen kann[274]. Dieser Droysensche Ansatz erschließt das Wesen klassischer Werke. In ihnen hat sich eine große geschichtliche Wirklichkeit gleichsam ihre ideale, sie voll zum Vorschein bringende Darstellungsform erwirkt[275]. Eine solche Darstellung kann durch die genauere Erforschung von Einzelzügen nicht wesentlich verbessert werden. Für große Zeiträume bleibt sie maßgebend.

Von diesem geschichtlichen Wesen der Darstellung aus entwirft Droysen vier Typen möglicher historischer Darstellungsformen[276].

Die untersuchende und die diskussive Darstellung bilden gleichsam die extremen Typen. Bei der ersteren geht es um die Aufhellung einer geschichtlichen Wirklichkeit, die so verborgen ist, daß sie nur durch die Darstellung des Untersuchungsganges — den Aufweis der Spuren, die Darlegung der Schlüsse usw. — selbst recht zu gewinnen ist. Hier kommt die Sache selbst erst ganz am Schluß, als Ergebnis in den Blick. Die Arbeit der Vermittlung fesselt die Aufmerksamkeit. Der Weg erweist schließlich die Sache. Die diskussive Darstellung verläuft in der Gegenrichtung. Hier

---

[274] Droysen erläutert dies an Beispielen: Es wäre glatter Mißverstand zu meinen, „von jedem Menschen könne eine Biographie geschrieben werden. Gewiß kann man z. B. wie es im 17. und 18. Jahrhundert üblich war, in der Leichenrede eine Reihe von Daten und Lebensumständen des Gestorbenen zusammenstellen und seine Eigenschaften, seine Ämter, seine Leistungen aufzählen. Aber zu einer Biographie gehört mehr als eine solche Reihe von Trivialitäten" (a. a. O. S. 291). Selbst dort, wo eine Biographie als Darstellungsmittel am Platze ist, wird sie sehr verschieden ausfallen müssen, wenn sie wirklich eine Darstellung dieses Menschen sein soll.

[275] Die klassischen Werke sind für Droysen so auch die bedeutendsten Quellen des Historikers: Als alter Mann schreibt er — immer noch temperamentvoll — an seinen Sohn Gustav: Es gilt, „das Wesen der Geschichte größer und weiter zu fassen, als die handwerksmäßige Methode, die bei uns eingerissen ist, gestattet und duldet. Für den Einen Giotto oder Dante gebe ich den ganzen Bettel von ‚Tatsachen', wie sie die dumme, kritisch und engbrüstig erforschte Wellenbewegung rastlos wechselnder politischer Äußerlichkeiten nennen, mit Vergnügen dahin. Solche Bilder, solche Gedichte, das sind Tatsachen, das sind echte, unverfälschte Urkunden, in die man sich vertiefen muß und kann, wenn man solche vergangene Zeiten lebendig und mitempfindend wie die Gegenwart auffassen will; sie sind noch Gegenwart" (Briefwechsel II, S. 975).

[276] Historik, S. 360—363.

wird Klarheit für eine bestimmte Frage der Gegenwart gesucht. Dieses Licht wird gewonnen durch einen Gang in die Vergangenheit, der in der Gegenwart, bei der nun gefundenen Lösung, endet. Auch hier bewährt der Gang der Vermittlung die Sache.

Die erzählende und die didaktische Darstellung bezeichnen hingegen die aufhebende Mitte zwischen der untersuchenden und der diskussiven Darstellung. Hier sind die Vermittlung und die Sache so eins, daß die Vermittlung gleichsam verschwunden ist. Vor Augen steht nur noch die Sache selbst[277]. Die erzählende Darstellung stellt die geschichtliche Wirklichkeit, den Sachverlauf in seinem Werden dar. Da die geschichtliche Wirklichkeit jeweils in die sittlichen Mächte ihrer Welt verflochten ist, so muß in der erzählenden Darstellung das Ganze dieser Welt in der Einzelheit der geschichtlichen Wirklichkeit aufleuchten.

Die didaktische Darstellung „faßt das Erforschte in dem Gedanken der großen geschichtlichen Kontinuität"[278]. Hier geht es um die geschichtlichen Epochen und ihr Verhältnis zueinander. Es werden — umgekehrt wie bei der erzählenden Darstellung — die großen geschichtlichen Totalitäten geschildert, in die das einzelne eingebettet ist. Auch hier ist die Vermittlung in der Sache aufgehoben. Droysen nennt diese Darstellung didaktisch, weil im Durchlaufen dieser großen Ganzheiten die höhere Bildung vermittelt wird. Bildung ist „durchgemachte geistige Übung[279], ist Durchleben der großen geistigen Ganzheiten. Wo es — wie in der Historie — nicht um die oder jene Art von Ganzheiten geht, sondern um die Geschichte selbst, da wird solche Übung zur Ausbildung der humanitas im Menschen.

Droysen begnügt sich nicht mit der Typisierung der Darstellungsformen, die in ihren höchsten Formen Bildung vermitteln. Er versucht ihre Herkunft zu bedenken. Das ist kein zweiter, abgesonderter Gedankengang für ihn, da ja die Formen oder Strukturen sich im lebendigen Gang der Geschichte selbst erst entfaltet haben.

---

[277] Droysen weist nochmals darauf hin, daß es nicht um die „objektive" Tatsache gehe. Vgl. a. a. O. S. 361.
[278] A. a. O. S. 362. [279] Ebd.

In einem schwungvollen Zug[280] zeichnet Droysen die großen Welten, aus denen unsere humanitas erwächst: Babel und Ägypten werden genannt, Hellas, Rom und das Judentum. Sie alle aber leben in der Zwiespältigkeit: die Griechen von den Barbaren sich scheidend, die Römer von ihren Untertanen, die Juden von den Heiden. Hier überall wird Großes gedacht, aber die Geschichte noch nicht als ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ erfahren. „Mit der frohen Botschaft von dem Messias, die an alle Menschen, Juden und Heiden, arm und reich, Freie und Sklaven, an alle, die mühselig und beladen sind, an jeden persönlich ergeht, wird zuerst das wahre und ganze Wesen des Menschen offenbar und verstanden, daß er auf Erden lebend dem Himmel angehöre und daß er in Gott seinen Frieden in sich selbst habe."[281]

Erst von dieser durch die Offenbarung geschenkten Einheit der Menschheit her ist die Geschichte überhaupt als Einheit, als ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ und somit wahrhaft als Geschichte zu denken. Auf diesem Geist des Christentums, der in der Reformation erneuert wurde, „ruht die fortschreitende Bildung, welche seit fast vier Jahrhunderten wie zu keiner Zeit früher zunächst die Christenheit bewegt und trägt, zugleich aber über ihre Grenze hinausflutet und den nachgebliebenen oder zurückgegangenen Völkern neue Impulse bringt"[282].

[280] Vgl. a. a. O. S. 303—306. [281] A. a. O. S. 305. [282] A. a. O. S. 306.

IV

RÜCKBLICK: DIE WECHSELSEITIGE ERHELLUNG DER METHODENLEHRE UND DER WESENSDEUTUNG DER GESCHICHTE

Die Darstellung der Methodenlehre weckt die Frage, wie diese mit der Droysenschen Deutung der Geschichte zusammenhänge. Droysens Besinnung auf die historische Methode zeigt — ähnlich wie seine Deutung des Wesens der Geschichte — zwei miteinander ringende Konzeptionen. Die eine ist bestimmt durch das herrschende Wissenschaftsverständnis, die andere erwächst aus einer Phänomenanalyse der historischen Arbeit selbst. Löst man die historische Frage und ihre Entfaltung in Heuristik, Kritik, Interpretation und Darstellung vollends aus der ungeschichtlichen Interpretation, so ergibt sich eine eigentümliche Ergänzung des Geschichtsverständnisses.

Die geschichtliche Frage entsteht dem Menschen, wo er — der je schon ein Verständnis seiner und seiner Welt besitzt — auf Fremdes trifft. Das Fremde stellt ihn und sein Verständnis der Welt in Frage. Darin erweist sich das Fremde gleichfalls als etwas, das eine Welt, eine fremde Welt mit sich bringt. Diese Welt mag größer oder kleiner, näher oder ferner sein, die Welt eines Menschen, einer fremden Kultur oder Epoche, es ist doch jeweils eine Welt. Auf diesem Weltcharakter des Fremden beruht die Reihe der methodischen Operationen der Historie. Die Heuristik sucht Quellen, Denkmäler, Überreste, d. h. eine Fülle von anderem, in dem und durch welches sich das Fremde zeigt. Die Kritik vermittelt die einzelnen Züge der Zeugnisse in ihre Welt hinein, die Interpretation geht der Sache selbst in ihrer Welt hinsichtlich der

verschiedenen Bereiche nach, in denen die Sache spielt. Die Darstellung erhebt schließlich diese Sache ins Licht.

Historische Forschung vollzieht sich als Begegnung von Welten. Weil hier jeweils Welten begegnen, gibt es keine Umfassungsverhältnisse, die es gestatten würden, die eine Welt in der anderen zu lokalisieren, ihr dort einen Platz anzuweisen. Wie die fremde Welt nicht in die eigene aufgelöst werden kann, so kann sie auch nicht aus der eigenen hergeleitet werden, sie muß sich frei zeigen und aufgehen. Die historische Erkenntnis vollzieht sich nur als Verschmelzung von Welten, im Aufgang einer neuen Welt.

Welt ist so das jeweils Fragliche, zu dessen Wesen es gehört, durch Fremdes in Frage gestellt zu werden. Es ist damit das bei aller Vertrautheit letztlich Fremde, Unvertraute, in hundert Gesichtern Schwankende. Was ist die Welt? Die Einheit und Fülle dessen, was ist und sich in seinem Was gezeigt hat. Etwas sein und sich zeigen sagen dasselbe. Etwas ist ein solches nur, indem es sich als solches erweist. Nur in der Einheit mit allem aber ist etwas jeweils, was es ist. Es ist nur durch, mit und in anderem. Die Einheit des Seienden aber, die ins Licht getreten ist, ist je begrenzt, relativ, obwohl das jeweilige All umfassend. Darin zeigt sich nun die Welt selbst als Geschehen, als Auf-Gang, Hervor-Gang. Welt zeitigt sich.

Droysens Ausführungen über das Wesen der Darstellung geben einen Wink, wie hier weiter zu denken ist. Die gelungene Darstellung, die klassische vor allem, lädt zum Verweilen ein, sie führt nicht unmittelbar von sich weg zu Neuem. Sie sammelt. Sie erweist ihren Rang und ihre Gültigkeit gerade darin, daß sie Fragen auf echte Weise stillt. Wie ist dies zu deuten? Im großen, epochemachenden Werk erschließt sich eine weite Welt. Zugleich aber — und darin erst wird dem Fragen Stillung — läßt das Werk diese Welt in ihrer Unselbstverständlichkeit sehen. Es läßt den Abgrund der Herkunft, das unauslotbare Geheimnis des Auf- und Hervor-Ganges dieser Welt aufleuchten.

Wo eine Darstellung so in die Unselbstverständlichkeit führt, da zeigt sich in ihr — zum ersten Mal in diesem methodischen Gang — die Geschichte selbst. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft er-

scheinen in ihrer Einheit als sich zueignendes Geschick. Der Mensch ist mittels des Werkes in die Geschichte gesammelt. Und da Geschichte ihn anrührt, so rührt ihn auch ihre allem Sinn, allem Was voraufgehende Sinnhaftigkeit an.

Damit ergibt sich nun aber ein ganz neuer Blick auf die Geschichte selbst. Geschichte ist nicht einfach der Fortgang der Welten, die sich jeweils aus dem Geviert von Stoff, Form, Arbeiter und Zweck erbilden. Geschichte ist dort, wo der Mensch aus dem Lauf der Fraglichkeiten und fraglichen Welten der Her-kunft und ihrer Sinnhaftigkeit inne wird. Dieses Innewerden kann nicht erzwungen und nicht hergestellt werden. Die unselbstverständliche Sinnhaftigkeit von Geschichte muß sich von sich her gewähren, wenn der Mensch von ihr angerührt werden soll. Deshalb besitzt das klassische Werk die Eigenart des Geschenkes. Es ist nicht einfach ein menschliches Machwerk, es ist eine Gabe der Inspiration, und was der Mensch durch es erfährt, ist Begabung. Die Geschichte besitzt so den Charakter des Ereignisses. Der immer weiter treibende, über sich hinausdrängende Fluß, dessen Flußbett die sich wandelnden Selbstverständlichkeiten sind, ist noch gar nicht Geschichte, er ist der Saum, die Möglichkeit von Geschichte.

Diese Erörterungen über den Ereignischarakter der Geschichte bestätigen und präzisieren die ursprüngliche, geschichtliche Deutung der ἐπίδοσις εἰς αὑτό. Es hatte sich gezeigt, daß sich die geschichtliche Wirklichkeit im ganzen als Stoff gewährt, sich in Gemeinsamkeiten oder Formen freigibt, daß die Geschichte die Arbeiter zur Arbeit ermächtigt und zu neuen Zielen aufruft, indem sie sich selbst zum Ziel gibt. Dieses vierfältig-eine Geschehen aber ist da und erweist sich in seiner Wahrheit in der Darstellung, denn Geschichte als Stoff, Form, Arbeiterin und Ziel hat ihren Sinn im Ereignis der Darstellung. Die vier Züge der Geschichte, die Droysen aufgewiesen hat, fügen sich so zu einer neuen, übergreifenden Einheit zusammen, einem Geschehen, dem — in eine alte theologische Begrifflichkeit übersetzt — Offenbarungscharakter eignet. Geschichte besitzt — weil sie Ereignis ist — Offenbarungscharakter, denn formal betrachtet ist Offenbarung das Sich-Gewähren des Un-Endlichen im Endlichen. Die unaussagbare,

allen Sinn fundierende Sinnhaftigkeit der Geschichte, die im Ereignis aufblitzt, zeigt sich als das verstehenlassende Unselbstverständliche. Das Unselbstverständliche aber ist jenes, das der Mensch verstehend nie in den sich schließenden Griff seines Denkens zu zwingen vermag, was vielmehr das fassende Denken selbst allererst gewährt. Diese Totalität hatte sich bei der Erörterung des Wesens der Geschichte als das Sein, die Wahrheit, das Schöne, zuhöchst aber als das Heilige enthüllt[283].

Damit schließen sich beide Erörterungen, jene über das Wesen der Geschichte und diese über die Methode der Historie, zusammen. Auch im Ausgang von der Methodenfrage zeigt sich Geschichte zutiefst als Offenbarung des Heiligen. Freilich — und das ist die Korrektur, die sich aus der Methodenlehre an der Geschichtsdeutung ergibt — ist Geschichte Ereignis.

Mit dieser Wendung des Gedankens eröffnet sich ein weites Feld. Die philosophische Frage nach dem Wesen der Geschichte und der Möglichkeit einer Offenbarung aufgrund der phänomenologisch aufgewiesenen Zusammengehörigkeit von Geschichte und der Möglichkeit von Heil, wie sie sich am Ende des Kapitels über die Geschichtstheologie der Tübinger Theologen ergab, spielt offensichtlich in diesem Spielfeld. Bietet Droysens Historik auch keine Antwort auf diese Frage, so weist sie doch den Platz, auf dem jene Frage angemessen entfaltet werden kann. Die Diltheysche Lebensphilosophie — in ihrer reifen Gestalt — und das geschichtsphilosophische und -theologische Denken Yorcks hingegen bewegen sich in dem hier gewiesenen Spielraum.

[283] Vgl. S. 93—96.

C. Die lebensphilosophische Besinnung Wilhelm Diltheys auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften

I

EINFÜHRUNG

Die Physiognomie der Neuzeit und die Lebensaufgabe Diltheys[1]

Obwohl Wilhelm Dilthey (1833—1911) Droysen zeitlich nahe steht, beide ihre Studienjahre in Berlin verleben, ihre spätere Arbeit sie bald wiederum an die Humboldt-Universität zurückführt, so spricht bereits aus Diltheys frühen Tagebuchnotizen, Briefen und Aufsätzen ein merkwürdig veränderter Zeitgeist. Das Motiv des „ephemerice et empirice“[2], das bei Droysen anklingt, wird in neuen, volltönenden Akkorden angeschlagen. Rudolf Haym hat 1857 die veränderte geistige Atmosphäre gekennzeichnet: „Eine beispiellose und schlechthin entscheidende Umwälzung hat stattgefunden. Das ist keine Zeit mehr der Systeme, keine Zeit mehr der Dichtung oder der Philosophie. Eine Zeit statt dessen, in welcher, dank den großen technischen Erfindungen des Jahrhunderts, die Materie lebendig geworden zu sein scheint ... Die Existenz der Einzelnen wie der Völker wird auf neue Basen und in neue Verhältnisse gebracht ...

---

[1] Abkürzungsverzeichnis der in diesem Kapitel häufiger zitierten Literatur: *Wilhelm Dilthey*, Gesammelte Schriften (Stuttgart-Göttingen [5]1959 u. 1966) Bd. I—XII, XIV (zitiert lediglich mit der Band- und Seitenzahl). — *Ders.*, Leben Schleiermachers. Bd. I[2], hrsg. v. H. Mulert (Berlin-Leipzig 1922) (Schleiermacher). *Ders.*, Das Erlebnis und die Dichtung (Stuttgart-Göttingen [13]1957) (Erlebnis). — *Ders.*, Von deutscher Dichtung und Musik, hrsg. v. H. Nohl u. G. Misch (Stuttgart-Göttingen [2]1957) (Deutsche Dichtung). — *Ders.*, Die große Phantasiedichtung, hrsg. v. H. Nohl (Göttingen 1954) (Phantasiedichtung). — Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870, hrsg. v. Clara Misch geb. Dilthey (Stuttgart-Göttingen [2]1960) (Dilthey). — Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897, hrsg. v. S. v. d. Schulenburg (Halle 1923) (Briefwechsel). — Dilthey hat eine Reihe von Aufsätzen und Rezensionen in Westermann's Jahrbuch der Illustrierten deutschen Monatshefte, Braunschweig, veröffentlicht (Monatshefte).

[2] Vgl. S. 55.

Wie durch einen scharf gezogenen Strich ist die Empfindungs- und Ansichtswelt des vorigen Jahrzehnts von unserer gegenwärtigen getrennt.“ [3] So will Haym Hegels System „in sein eigenes Gewordensein und in seinen historischen Gehalt“ [4] auflösen. Er sieht aber darin nur ein Beispiel für die Aufgabe, alles Dogmatische, Objektive, Ideelle, das bis dahin als Ewiges und Fixes gegolten hat, zu „einem rein Historischen“ herabzuholen und „bis auf seinen Ursprung im bewegten Menschengeiste“ [5] hineinzuverfolgen.

In dieser geistigen Atmosphäre [6] erwächst Diltheys Lebensphilosophie. Er will das unverstümmelte menschliche Leben sehen lassen und den Weg zu einem wissenschaftlich tragfähigen, umfassenden Lebensverständnis ausbilden [7]. Diese Aufgabe ist nicht beliebig gewählt. Schon früh hat Dilthey die epochale Einheit der modernen, von der Wissenschaft geprägten Welt erspürt. Den gemeinsamen Zug der früheren Zeiten abendländischer Geschichte sieht Dilthey in der Metaphysik. Die neue Epoche dagegen ist unmetaphysisch. Sie orientiert sich an der Erfahrung der Natur und Geschichte. Von Lessing wird ihr Lebensideal zum ersten Male voll und kräftig ausgesprochen. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ gilt Dilthey als eine gültige, obschon einseitige Interpretation der vom Ende des Mittelalters her in immer dichterer Folge sich darbietenden Zeugnisse der veränderten Bewußtseinsstellung. Neue Kraft und Artikulation erhält dieses Verständnis des Menschen und der Welt durch Goethe, Schiller, die Romantiker ebenso wie Schleiermacher und die Denker des deutschen Idealismus. Einen letzten großen Zug trägt die Konstituierung der historischen Wissenschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in dieses reiche Bild ein. Hier entbirgt sich vollends die alles einbegreifende Verschiedenheit dieser Welt von dem vorangehenden Lebensverständnis.

---

[3] *Rudolf Haym*, Hegel und seine Zeit (Berlin 1857) S. 5 f.

[4] A. a. O. S. 8. [5] A. a. O. S. 9.

[6] Vgl. die kurze Charakteristik bei *Leonhard v. Renthe-Fink*, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck (Abh. d. Akad. d. Wiss. i. Göttingen 3. F. Nr. 59, Phil.-hist. Kl.) (Göttingen 1964) S. 55—58. Renthe-Fink hebt u. a. den einheitlichen Zug des Denkens bei Haym und Dilthey hervor. Vgl. dazu die Differenzierung bei *Franz Rosenzweig*, Hegel und der Staat (München-Berlin 1920) Bd. I S. IX f.

[7] Vgl. *Georg Misch*, Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilh. Diltheys (Frankfurt 1947) S. 20.

Angesichts der Größe und Radikalität des Umbruchs stellt sich die Aufgabe, dieses neue, wesentlich wissenschaftliche *und* geschichtliche Denken zu seinem eigenen, tragenden Grunde zu führen[8], die im Transzendenten sich bewegende Metaphysik und Theologie durch eine Besinnung auf das Leben zu ersetzen.

Dilthey hat seinen Gedanken in einem langen, untersuchenden Gange ausgebildet[9]. Vier Etappen lassen sich deutlich erkennen:

1. Von der Mitte seiner Studienjahre ab — 1857/58 — tastet sich Dilthey in einer Fülle von Einzeluntersuchungen, Artikeln und Besprechungen an seine eigene Aufgabe heran. Diese frühen Schriften spiegeln die großen geistigen Bewegungen und Gestalten, denen Dilthey seine Prägung verdankt. Zugleich zeichnen sich erste Einsichten in das Wesen und die Geschehensstruktur der Geschichte ab, es bildet sich Diltheys Verständnis der Moderne als einer Epoche aus.

2. 1883 legt Dilthey mit seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“[10] einen ersten Entwurf seiner Grundwissenschaft vor, eine Kritik der historischen Vernunft, die das geschichtliche Verstehen in seinen verschiedenen Formen begründen soll. Von diesem Werk erscheint nur der erste Band.

3. In der Mitte der neunziger Jahre versucht Dilthey, seine „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ — in gewandelter Weise[11] — zu vollenden[12]. Der Versuch scheitert. Wichtige Teile der Vorarbeiten werden separat veröffentlicht[13], so daß sich ein Bild des Entwurfes abzeichnet.

4. Einen letzten Anlauf, seinen Gedanken zu formulieren, unter-

---

[8] *Ludwig Landgrebe,* Diltheys Stellung in der deutschen Geistesgeschichte. Geistige Arbeit, in: Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt (Berlin-Leipzig [3]1936) Nr. 20, S. 1: „Nicht also, daß er den Geisteswissenschaften ihre wissenschaftstheoretische Begründung gegeben hat, ist sein Hauptverdienst, sondern daß in seinen Werken eine neue Selbstauffassung des Menschen, wie sie bereits mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts ihre Wirkung übte, zum ersten Male ihre gedankliche Durchdringung erfährt.“

[9] Vgl. die Konzeption der eigenen Arbeit, die Dilthey 1864 skizziert: „Wir sind zufrieden, am Ende eines langen Lebens vielfache Gänge wissenschaftlicher Untersuchung angebohrt zu haben, auf der Wanderschaft zu sterben“ (V, XIV). Vgl. Dilthey, S. 191.

[10] Wiederabgedruckt in den Gesammelten Schriften Bd. I.

[11] Vgl. Briefwechsel, S. 102: „Leider ist noch viel an der Untersuchung zu tun. Im Verlauf bin ich nun auf ganz neue Dinge gekommen und gehe wie in einem unbekannten Lande.“

[12] Vgl. V, S. VII. [13] Vgl. vor allem II, V, VI.

nimmt Dilthey im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts. Angeregt durch Husserls Phänomenologie, gestützt auf ein neuerliches, eindringliches Hegelstudium, arbeitet er an seinem Werke „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“[14]. Das Anliegen der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ und seines Versuches aus den neunziger Jahren wird hier auf eine neue Weise gefaßt.

So ergibt sich aus dem Werk Diltheys selbst die Gliederung der vorliegenden Darstellung in vier große Abschnitte. Der erste Abschnitt — eine Darlegung der Problematik von Geschichte und Geschichtlichkeit in der ersten Schaffensperiode von 1857 bis 1882 — soll zugleich die geistige Welt des jungen Dilthey näher charakterisieren. Der Thematik dieser Untersuchung entsprechend werden in den folgenden Kapiteln aus dem weitläufigen und vielschichtigen Opus Diltheys vor allem jene Passagen herausgehoben, die dem Bedenken der Geschichte und Geschichtlichkeit wie der geschichtlichen Wissenschaften gewidmet sind. Diese Beschränkung wird zugleich den Kern der Diltheyschen Frage und seiner verschiedenen Antworten klarer hervortreten lassen.

---

[14] Vgl. Bd. VII.

II

GESCHICHTE UND GESCHICHTLICHKEIT IN DER ERSTEN SCHAFFENSPERIODE DILTHEYS (1857—1882)[15]

Die philosophischen Fragen des jungen Dilthey erwachsen aus historischen, geisteswissenschaftlichen Analysen. Nimmt man die umfangreiche Schleiermachermonographie aus, so verzeichnet die über siebzig Nummern zählende Bibliographie[16] jener Jahre durchgängig Einzeluntersuchungen, in denen Dilthey gleichsam die verschiedenen Dimensionen der Epoche der Neuzeit auszuschreiten sucht. Von den Tagebüchern und Briefen des Studenten bis zu den zahlreichen Artikeln und Aufsätzen des Breslauer Professors hin lassen sich deutlich vier Interessengebiete des Studiums und der literarischen Tätigkeit sondern, in denen sich seine Frage nach der Geschichte und den geschichtlichen Wissenschaften ausbildet: der Fragekreis der

---

[15] Dilthey beginnt sein Theologiestudium 1852 in Heidelberg. Im Herbst 1853 siedelt er an die Humboldt-Universität in Berlin über und habilitiert sich dort an der philosophischen Fakultät 1864. Lediglich ein einjähriger Schuldienst von 1856 bis 1857 unterbricht die Studienjahre. 1866 erhält Dilthey einen Ruf nach Basel, von 1868 bis 1871 lehrt er in Kiel und von 1871 bis 1882 in Breslau. 1882 wird er Nachfolger von Lotze in Berlin. Während seiner Breslauer Zeit lernt Dilthey Graf Yorck von Wartenburg kennen. Die frühesten Zeugnisse ihres Briefwechsels stammen aus dem Jahr 1877.
Zur Biographie Diltheys vgl. Dilthey; Briefwechsel; ferner *Benno Erdmann*, Gedächtnisrede auf Wilhelm Dilthey. Abh. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. (Berlin 1912) S. 1—18. *Arthur Liebert*, Wilhelm Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100. Geburtstage des Philosophen (Berlin 1933) (vgl. auch Jahrbuch für idealistische Philosophie 1 [1934] 184—198). *Georg Misch*, Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys (Frankfurt 1947). *Ders.*, Vorbericht des Herausgebers, V, S. VII—CXVII. *Erich Schramm*, Erinnerungen an Wilhelm Dilthey, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7 (1955) 355—358. *Bodo Sartorius v. Waltershausen*, Der junge Dilthey, in: Blätter für deutsche Philosophie 8 (1934/35) 163—172. *Ders.*, Die Publizistik Wilhelm Diltheys, in: Blätter für deutsche Philosophie 12 (1938/39) 50—93.

[16] Vgl. die Bibliographie von Erich Weniger XII, 208—213.

Religion und Theologie, der Dichtung, der Historie und der Moralphilosophie.

1. Der theologisch-kritische Ausgangspunkt

Diltheys Philosophieren und Forschen wird in Gang gebracht und zeit seines Lebens — wenn auch unterschwellig — durchstimmt vom *Glauben* seiner Kinder- und Jugendjahre. In einer weltzugewandten, nüchternen Form erlebt Dilthey das Christentum im väterlichen Pfarrhaus[17]. Während der theologischen Studienjahre schließt er sich enger an Nitzsch an[18]. Twesten[19] und Hengstenberg[20] fördern ihn nicht wesentlich. Niedner fesselt ihn als Kirchengeschichtler[21]. Mit großer Intensität vertieft er sich in die frühchristliche Spekulation — besonders interessieren ihn die alexandrinische

---

[17] Vgl. Dilthey, S. 74 (Brief zum 55. Geburtstag des Vaters, Juni 1859): „Wenn ich jetzt durch die Fülle inneren Lebens ein wahrhaft glücklicher Mensch bin, so daß ich für das Ganze meines Lebens kein anderes Gefühl weiß als Dank gegen Gott und Euch — so fühle ich es tief und kann es bis ins Einzelste betrachten und verfolgen, wie ganz ich es Eurer Erziehung und Eurem Vorbild, das mich immer wieder auf das Wesentliche des Lebens hinwies, mich zwischen Schwärmerei und phantastischem Unglauben zu *der Religion freudigen Rechttuns und inniger Gemeinschaft mit dem uns alle tragenden Schöpfer der Dinge hindurchführte* — wie ich es alles Eurem Beispiel allein verdanke. Wenn ich es im Innersten spüre, daß im *Gefühl der Unsterblichkeit, und der uns ewig umfassenden Nähe Gottes zu leben* unser höchstes Gut ist, so tönt unwillkürlich der kräftige Ton Deiner Predigten in mir nach, die das so ganz ohne Firlefanz sagten und ohne Sentimentalität."

[18] Vgl. die Charakteristik Nitzschs (1787—1868) in Dilthey, S. 21 f.: „Dessen Collegia sind offenbar das Einzige, was nicht besser durch das Studieren abgetan würde, er ist ganz original, unkritisch, unmethodisch, mystisch bis zur Unklarheit ... und dann — es ist der erste theologische Charakter, der mir auf der Universität begegnet ist, und ihn nur zu sehen, ist für mich schon ein wahres Ergötzen." Dilthey bleibt die Vermittlungstheologie seines Lehrers fremd, er sucht bei ihm den „genialen Blick in das Religiöse und Ethische" (ebd.). Mit der Familie Nitzsch verbindet ihn bald eine feste Freundschaft (vgl. a. a. O. S. 27 f.).

[19] Bei Twesten (1789—1876), dem Schüler und Nachfolger Schleiermachers, bewundert Dilthey den „feinen Takt" für das Christliche (a. a. O. S. 10), seine Oberflächlichkeit aber ist ihm „unausstehlich" (a. a. O. S. 23).

[20] Hengstenberg (1802—1869), der Erweckungsbewegung nahestehend, hat Dilthey nicht näher interessiert. Vgl. die spärlichen Bemerkungen a. a. O. S. 10, 30, 31, 55. Von seinen übrigen theologischen Lehrern schweigt Dilthey fast ganz.

[21] Vgl. a. a. O. S. 75, 79. Niedner (1797—1865), von dem Quellentreue, Vollständigkeit der Erforschung und philosophische Durchdringung gerühmt werden, hörte Dilthey während der Vorbereitung auf die Promotion und Habilitation.

[22] Vgl. a. a. O. S. 31, 48, 64, 152 u. ö. [23] Vgl. a. a. O. S. 20.

Schule[22] und Augustinus[23] —, er studiert Philo[24], den Neuplatonismus[25] und möchte die Arbeit der protestantischen Tübinger Schule ergänzen[26]. Dieser Plan erweitert sich ihm unter der Hand: eine Darstellung des Christentums in seinen verschiedenen spekulativen Auslegungen schwebt ihm vor Augen[27]. Dazu liest er monatelang Skotus Eriugena[28], Lanfranc[29], Anselm[30] und andere Scholastiker und Mystiker[31]. Den Zugang zur neueren Theologie eröffnet ihm ein intensives Schleiermacherstudium[32]. Er löst die Preisaufgabe, die Bedeutung von Schleiermachers Hermeneutik darzustellen[33], und wird damit betraut, die letzten beiden Bände des Schleiermacherschen Briefwechsels herauszugeben[34]. 1867 und 1870 erscheinen die ersten Teile seiner großangelegten Schleiermacher-Biographie[35].

Wie tief der junge Dilthey in der Welt des Christentums wurzelt, bezeugt das Wort, das der Siebenundzwanzigjährige seinem Vater schreibt: „Wie soll Dir erst mein Buch über den Ursprung der mittelalterlichen Philosophie gefallen. Meine ganze Ansicht vom Verhältnis des Christentums zur Philosophie und Kunst und meine ganze leidenschaftliche Liebe zum echten Christentum will ich hineinlegen.“[36] In einem merkwürdigen, scheinbar unvermittelten Um-

---

[24] Vgl. a. a. O. S. 63 f., 67, 70, 78 u. ö.

[25] Vgl. a. a. O. S. 77, 144, 152 u. ö.

[26] Vgl. a. a. O. S. 281. 1853 veröffentlicht F. Ch. Baur sein berühmtes Werk „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte.“ Um die innere Erfassung des Christentums, das Schicksal seiner Wahrheit in den drei ersten christlichen Jahrhunderten kreist Diltheys Arbeiten bis etwa 1859/60.

[27] Vgl. Dilthey, S. 102. [28] Vgl. a. a. O. S. 134.

[29] Vgl. a. a. O. S. 133 f.: „Zugleich bin ich mit wahrem Heißhunger über meine alten Freunde Scotus Erigena und Lanfranc hergefallen.“

[30] Vgl. a. a. O. S. 125.

[31] Dilthey hat sich vor allem mit der frühen mittelalterlichen Scholastik und Mystik beschäftigt (vgl. a. a. O. S. 110). Ausdrücklich genannt werden Abaelard, Anselm von Havelberg, Berengar und die Victoriner.

[32] Vgl. „Schleiermacher“ in: Monatshefte 5 (1859) 602—614.

[33] Vgl. XIV, S. 595—787; Dilthey, S. 70; XII, 209. Das gestellte Thema lautete: „Das eigentümliche Verdienst der Schleiermacherschen Hermeneutik ist durch Vergleichung mit älteren Bearbeitungen dieser Wissenschaft, namentlich von Ernesti und Keil ins Licht zu setzen“ (Dilthey, S. 103).

[34] „Aus Schleiermachers Leben in Briefen“, Bd. 3 (Berlin 1861) Bd. 4 (1863).

[35] „Leben Schleiermachers“, 1. Bd. 1. Lief. (Berlin 1867). Die zweite Lieferung des 1. Bd. erschien 1870. [36] Dilthey, S. 128.

schlag wird ihm das Christentum dann schnell fremder und fremder[37]. Diese Wendung läßt vermuten, daß Dilthey ein anderes Bild des christlichen Glaubens in sich trug[38], als es ihm in der alexandrinischen Theologie, der neuplatonisch gefärbten Spekulation der frühmittelalterlichen Scholastik und selbst der Vermittlungstheologie seines Lehrers Nitzsch entgegentrat.

Seine Tagebuchnotizen, seine Aufsätze über Hamann[39], Nitzsch[40], Novalis[41], Baur[42], Lessing[43], seine „Laienbriefe“[44] und seine Schleiermacherarbeiten[45] bestätigen diese Vermutung. Sie lassen gleichsam als Untergrund seine eigene theologische Auffassung, deren Probleme und Fragen sehen.

Diltheys Position ist bestimmt durch Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Diese Kritik erweist, daß es eine Metaphysik im Sinne moderner, kausal-erklärender, feststellender Wissenschaft nicht geben kann. Zur Metaphysik gehört aber auch die philosophische Lehre von Gott, der Seele, der Welt. Sind keine wissenschaftlichen Aussagen darüber möglich, so ist gleichermaßen die Theologie als Wissenschaft aufgehoben[46].

Welche Möglichkeiten bleiben nach Kant für ein Verständnis der

---

[37] Schon ein Jahr später — 1861 — notiert er in sein Tagebuch: „Es sind in der Tat wahre Tantalusqualen, die der Historiker des Christentums besteht. Wer von seinem Gegenstande so ergriffen, ihm so wahlverwandt sich fühlt, daß zum zweiten Male in seiner Seele alle die Regungen, Gemütszustände, Strebungen sich erheben, durch die jene Verhältnisse einst sich gestalteten — wie glücklich ist er! ... Aber ich ringe vergebens, diesem fremden Stoff inneres Leben abzugewinnen; ich weiß nicht, ob ich je den Geist jener Zeit in mir lebendig zu erneuern im Stande sein werde. Dieses Mißtrauen gegen die menschliche Natur in ihrer gesunden Ruhe, die mir immer Gegenstand der höchsten Bewunderung war; diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichen Wissen, die mir so gründlich verhaßt ist, dieses Sektenleben, das mir rein unbegreiflich ist“ (a. a. O. S. 152).

[38] Vgl. a. a. O. S. 36 f.

[39] Johann Georg Hamann, erstmals veröffentlicht 1858, XI, S. 1—39.

[40] Zum Jubiläum von Carl Immanuel Nitzsch, den 16. Juni 1860, XI, S. 39—56.

[41] Novalis (1865), Erlebnis, S. 170—220.

[42] Ferdinand Christian Baur (1865), Wiederabdruck IV, S. 403—432.

[43] Über Gotthold Ephraim Lessing (1867), Erlebnis, S. 11—110.

[44] Laienbriefe über einige weltliche Schriften, I. Weltliche und theologische Literatur, II. Gustav Freytag und seine Bilder aus der deutschen Vergangenheit (1862), XI, S. 57—70.

[45] Vgl. S. 139. Dazu noch ein Aufsatz: Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit (1862), XII, S. 1—36.

[46] Dilthey lehnt die Fundierung der Lehre von Gott und der Seele durch Postulate der praktischen Vernunft ab: Hier werde eine ideelle Welt konstruiert, die noch ganz die Züge der Aufklärungsphilosophie und -theologie trage (vgl. Schleiermacher, S. 136).

Religion? Lessing und Hamann haben unabhängig von Kant die Grundlinien der neuen Auffassung gezeichnet. Diese merkwürdige Vorwegnahme ist dadurch ermöglicht, daß Kants Kritik nur das Symptom einer umfassenden geschichtlichen Wandlung ist. In diesem Geschehen erwacht der Mensch zur Freiheit. Das Leben erschließt sich ihm so, daß er alle Bevormundung durch Autoritäten abzuschütteln vermag. Ein neues Lebensideal ist aufgestrahlt[47]. Es wäre Diltheys Intention zuwiderlaufend, den Ausdruck „Lebensideal" oder „Geist" hier im Sinne einer zeitgeschichtlichen Modeströmung zu verstehen. In seinem Tagebuch findet sich die Notiz, daß es sich nicht verlohne, Historiker zu sein, wenn dies nicht eine Weise wäre, die Welt zu begreifen[48]. Wenn Dilthey von einem neuen Lebensideal spricht, das die Kantsche Kritik als wissenschaftliche Artikulation ermöglicht, dann besitzt dieses Lebensideal die Macht, das Leben und die geschichtliche Wirklichkeit in einem entscheidenden Zuge neu zu offenbaren. Es ist in seiner Idealität der neue Anblick des Lebens selbst.

Wie nimmt sich in diesem neuen Lebensverständnis das Christentum aus? Lessing hat in seiner Breslauer Zeit bereits mit *Studien zur Geschichte* des frühen Christentums begonnen[49]. Wie Semler lehnt Lessing das altprotestantische Prinzip des Kanons ab und beginnt, die Gestalten des Christentums einer pragmatisch-historischen Forschung zu unterwerfen[50]. Damit zeigt sich ein erster,

---

[47] In seinen „Laienbriefen über einige weltliche Schriften" (XI, S. 57—70) skizziert Dilthey mit wenigen Strichen das geschichtliche Herkommen dieser neuen Lebensansicht. Nicht in der Reformation — sie ist eher ein Abschluß mittelalterlicher Bewegungen als Auftakt des gegenwärtigen Geschehens — als vielmehr in der italienischen Renaissance, im englischen Empirismus, der französischen und der deutschen Aufklärung liegen die Ursprünge dieses Geschehens. Lessing ist sein Herold. Er hatte nicht das Vermögen, dieses Lebensideal in wissenschaftlich vollendeter Weise zu entfalten. In seinen Dramen, Kritiken und Aufsätzen aber bricht sich dieser Geist mit Macht Bahn. Vgl. Schleiermacher, S. 196, und Preußische Jahrbücher 19 (1867) S. 294: „Genug, daß man sieht, aus welchem Gesichtspunkt hier Lessing als der eigentliche Begründer unserer Literatur dargestellt ist. In ihm ward das neue Lebensideal entwickelt, gegenüber den theologischen Begriffen der Epoche durch einen Kampf auf Tod und Leben mächtig zur Herrschaft erhoben, zu einer neuen positiven Weltansicht gestaltet. Er ist der unsterbliche Führer des modernen deutschen Geistes."

[48] Vgl. Dilthey, S. 81. [49] Vgl. Erlebnis, S. 60 f.

[50] Einen interessanten Hinweis bildet die knappe Kritik Diltheys an Lessings Lehre, die regula fidei sei vor der Schrift dagewesen und sei das Maß der Schriftauslegung ge-

entscheidender Zug: Alle Äußerungen des Christentums werden geschichtlich genommen, sie sind der wissenschaftlichen Forschung zugänglich und so in ihrer Historizität jeder göttlichen Würde entkleidet. Die kanonischen Schriften sind nicht objektives Wort Gottes, ihr verbindlicher Anspruch ist wissenschaftlich nicht zu erweisen. Das gleiche gilt für alle Dogmen. Sollte der Glaube sich auf historische Offenbarungsworte oder Ereignisse wie Wunder zu stützen suchen, so könnte er nie zu mehr als Wahrscheinlichkeiten kommen. Das Fundament des Glaubens und sein Gehalt ist nichts äußerlich Gegebenes, sondern eine unmittelbare innere Gewißheit. „Es ist der im Pietismus durchgebildete Gedanke, daß die Evidenz des Glaubens auf der inneren Erfahrung beruhe.“ [51] Weil sich der Christ durch die christlichen Dogmen und Lehren beruhigt, ja beseligt fühlt, sind sie ihm wahr.

Die kritisch-historischen Überlegungen Lessings aber bilden keine Vorarbeiten einer neuen Theologie im Sinne der bisherigen, einander ablösenden Folge von Theologien. Sie sollen den freien Raum schaffen für jene Welt- und Lebensansicht, die Lessing als bestimmendes Ideal vorschwebt[52]. Dilthey versucht in den Nachlaßfragmenten und im „Nathan“ die „letzten Überzeugungen“ [53] Lessings aufzuspüren. Er möchte in jene Tiefe vordringen, wo Lessing ursprünglich aus der Fülle „seines modernen Lebensgefühls“ [54] spricht.

Diesen tiefsten Zug findet Dilthey im *Entwicklungsgedanken:* „Lessing eröffnet die lebensfreudige, vom Drang des Handelns bewegte Weltansicht, die in Hegel und Schleiermacher ihren ersten systematischen Abschluß erhielt. In der Einheit des Weltganzen bewahrt sie doch zugleich das volle Recht der Individualität. Und zwar vermittels des Gedankens der Entwicklung ... An die Stelle

---

wesen: „Die älteste Kirche hielt nicht eine Glaubenslehre zusammen, nicht ein Kanon, überhaupt keine geschriebene Lehre, sondern ein lebensvoller religiöser Gemeinbesitz, die apostolische Tradition, die Autorität der Apostel, der Apostelschüler, dann der Kleriker, welche an ihre Stelle traten“ (Erlebnis, S. 71). Das faktische, religiöse Gemeindeleben ist der Einheit gebende Kern.

[51] Erlebnis, S. 63.

[52] Vgl. a. a. O. S. 71: „Die Bedeutung der Theorie Lessings liegt in ihrem negativen Teil und sozusagen in der allgemeinen Richtung des positiven.“

[53] A. a. O. S. 76. [54] Ebd.

des Dualismus zwischen Welt und Gott, Gut und Böse, Diesseits und Jenseits, Himmel und Hölle stellt Lessing, er zuerst ganz offen und ganz konsequent, den Gedanken einer stetigen Entwicklung.“ [55] Die Entwicklung ist das religiöse Geheimnis. Spinoza hat Lessing auf die Spur geholfen, die Einheit Gottes und der Menschen zu denken. Anders als bei Spinoza ist für Lessing aber das Wesen des Menschen Handeln [56], das auf das Gute um des Guten willen zielt und so dem selbständigen Wert jedes Tages verpflichtet ist. Das fließende, im geschichtlichen Handeln sich erschließende Leben selbst wird als Urwirklichkeit entdeckt. Sie ist nichts Profanes [57], es umgibt sie der Hauch heiliger Unverletzlichkeit und scheuer Verehrung [58]. Dilthey vermißt bei Lessing den Sinn für die geschichtliche Bodenständigkeit und Gestalthaftigkeit der einzelnen Religionen. Lessing hat noch nicht zum vollen geschichtlichen Denken gefunden. Hier führen die Arbeiten Hamanns und Novalis’ weiter.

Hamann steht neben Kant: „Nicht mehr das Wesen der Dinge, sondern das des Denkens selber faßte der eine; nicht mehr das Wesen Gottes, sondern das des religiösen Lebens faßte der andere ins Auge.“ [59] Das Wesen des religiösen Lebens offenbart sich dem religiösen Genie [60] als jene Tiefe göttlich-menschlicher Einheit [61], aus der Sprache und Mythologie, Poesie und Religion [62] in ihren bunten Gestalten entspringen. Diese Einheit ist — nach ihrer subjektiven Seite — der gemeinsame Mutterboden der Leidenschaft und Phantasie, des Verstandes und des Wollens. Nach ihrer objektiven Seite ist sie das Band, das die Gebilde der Welt als farbigen Abglanz

[55] Erlebnis, S. 104 f. [56] Vgl. a. a. O. S. 92.

[57] Bereits hier zeichnet sich ab, was Tumarkin auf das ganze Werk Diltheys rückblickend sagt: „Das Wesen seiner eigenen Weltanschauung bleibt jene Auflösung aller Dissonanzen, jener Ausgleich des Widerstreites aller Werte des Lebens in der Heilighaltung des Lebens selbst.“ *Anna Tumarkin,* Ein Versuch, Diltheys Leben aus ihm selbst zu verstehen, in: Festschrift für Karl Joel. Zum 70. Geburtstag (27. März 1934) (Basel 1934) S. 264.

[58] Diese eigenartige Säkularisation des Religiösen, in der die Worte Gott, Offenbarung, Glauben den Sinn anschaulicher Chiffren erhalten, empfindet Dilthey nicht als Widerspruch zum recht verstandenen Geist des Christentums, freilich als Widerspruch gegen die Orthodoxie.

Vgl. die Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1859, Dilthey, S. 87: „Allgemeine Form der religiös-sittlichen Ideen ist nur das Christentum. Es hat den Anspruch auf die Weltherrschaft, weil es jeder Formung fähig ist und von keiner abhängt, in jede auch Fülle der reinsten religiös-ethischen Vorstellungswelt ergießt.“

[59] XI, S. 18. [60] Vgl. a. a. O. S. 23. [61] Vgl. a. a. O. S. 33. [62] Vgl. a. a. O. S. 19.

in jene namenlose, heilige Ureinheit bindet. Das Wesen alles Wirklichen ist es, Bild und Analogie zu sein. Die heiligen Schriften sind die Bilderalphabete, die den Reigen der Welt allegorischer Deutung erschließen[63]. Die Gestalten stehen im Verhältnis zur Totalität der Seelenkräfte, zum Gemüt. Darin ist Hamann Kant voraus, der zur Lösung seiner Aufgabe nur auf *ein* seelisches Vermögen, das Denken, zurückgreift[64]. Weil Hamann aber in engen psychologischen Schemata befangen ist, so trägt seine Deutung nicht ins Offene der Wirklichkeit.

Dem Ansatz Hamanns entspricht die von Novalis projektierte Realpsychologie. Ihre Aufgabe wäre es, ausgehend von den Kräften des Gemüts, den „Inhalt" der Seele zu ordnen und so das höchste Geheimnis aus dem menschlichen Dasein selbst zu erhellen[65]. Damit wird dieser „Theologie", wie sie sich bereits bei Lessing zeigte, ein neuer Zug hinzugefügt. Die zunächst in ihrer Objektivität bestrittenen religiösen Gestalten, Aussagen und Bilder werden neu entdeckt als Ausdrücke des schaffenden, religiösen Gemütes[66].

Schleiermacher führt diese langsam sich anbahnende Lebenssicht erstmals ins Freie des eigenen Wesens. Er stiftet eine neue Religiosität[67]. Zwar ist Schleiermachers Auffassung vielfach bedingt und vermittelt, vornehmlich durch Kant und das Lebensideal „unserer großen Dichter"[68], sein Tiefblick und seine geistige Feinfühligkeit aber lassen ihn das Wesen der Religion auf unableitbar

---

[63] Vgl. a. a. O. S. 12.

[64] Vgl. a. a. O. S. 18.

[65] Vgl. Erlebnis, S. 198: „Auch hier also (bei Novalis) ist die Gottheit der Schatten, welchen das Ich wirft. Von Fichte bis auf Feuerbach ist dieser Gedanke immer wieder ausgeführt worden." Der sich bei Hamann und Novalis abzeichnenden Einheit von Religion und Poesie, dem gemeinsamen Grunde religiöser und poetischer Gestalten im Gemüte geht Dilthey auch in seinem Aufsatz „Satan in der christlichen Poesie" (1860) nach (Phantasiedichtung, S. 109—131).

[66] In seinem Lehrer Nitzsch lobt Dilthey, er habe den Religionsbegriff dadurch total umgestaltet, daß er die „letzten religiösen Grundbegriffe" auf jene religiöse Innerlichkeit hin ausgelegt habe, die ihren Ort in der „Region der Unmittelbarkeit", bereits „vor dem Denken des religiösen Inhalts" habe (vgl. XI, S. 48 und 53).

[67] Vgl. Schleiermacher, S. XXIII: „In ihm vollzog sich das große Erlebnis einer aus den Tiefen unseres Verhältnisses zum Universum entspringenden Religion ... Unterschieden von jeder früheren Schöpfung des religiösen Geistes vollzog sich dieses Erlebnis am hellen Tage der wissenschaftlichen Aufklärung und der weltlichen Daseinsfreude."

[68] Vgl. a. a. O. S. 191.

ursprüngliche und schöpferische Weise erleben[69]: Religion ist „Anschauung und Gefühl des Universums“[70].

Dieses im Horizont der Gegenwart erfahrene Wesen der Religion entfaltet Schleiermacher in seinen „Reden über die Religionen“ und „Monologen“[71]. Religion entspringt aus dem Handeln des Unendlichen auf den Menschen. Handlung meint hier das innere Angerührtwerden, die bewegte Einheit, aus der sich Gefühl und Anschauung des Universums als die zwei korrespondierenden Seiten desselben ergeben[72]. Erst die Reflexion zerlegt diese Ganzheit, zerstört aber das religiöse Leben. Hier ist Fichte überwunden: Nicht im transzendentalen Hervorbringen, sondern im religiösen Erlebnis „offenbart das Universum durch seine Wirkungen auf uns seine Realität und sein Wesen“[73]. Aus der Berührung durch das Universum resultiert das Innewerden, erhebt sich das Individuum ins Unendliche und gewinnt — als Gegenwart des Unendlichen — Bedeutung, Würde, Freiheit und Frieden des Gemüts. Die Erfahrung des Selbst in der Berührung des Universums läßt auch den anderen Menschen als

---

[69] Vgl. a. a. O. S. 420. [70] A. a. O. S. 426.

[71] Dilthey hat von der Einleitung an (vgl. a. a. O. S. XXIII) bis zum Ende des zweiten Bandes Schleiermachers Theologie auf das Religionsverständnis der „Reden“ und „Monologen“ hin ausgelegt. Nach Erscheinen dieses Teiles seiner Biographie — die weiteren Bände sind von ihm nicht mehr veröffentlicht worden — war Dilthey gemahnt worden, „in den religiösen Dingen dem Glauben mehr Recht anzutun“ (Dilthey, S. 279). Er lehnt das ab. In seinem Brief an seine Mutetr schreibt er 1870: „Wie weit ruhige historische Objektivität, nach meiner Überzeugung das einzige gesunde Verhältnis zu der späteren religiösen Entwicklung Schleiermachers, den Wünschen und Gemütsbedürfnissen der entgegengesetzten Parteien genugtun werden, ... das muß ich in Geduld erwarten“ (ebd.).
In einem Nachlaßfragment von 1911 mit dem Titel „Das Problem der Religion“ stellt Dilthey gleichfalls diesen Religionsbegriff als die bedeutendste Leistung Schleiermachers heraus. Von der späteren Dogmatik sagt er: „Sein Jugendeindruck von dem mystischen Verhältnis zu Christus erlangte in dem praktischen Verhältnis seiner späteren Zeit als Prediger und theologischer Lehrer eine zunehmende Macht über seine Seele. Seine Glaubenslehre ist nur der dogmatische Ausdruck dieses seines zweiten zentralen religiösen Erlebnisses. *Die Macht desselben überwand seine wissenschaftliche Besonnenheit*“ (VI, S. 299). — Vgl. auch die von M. Redeker aus dem Nachlaß Diltheys veröffentlichten späteren Studien zur Theologie innerhalb Schleiermachers System, XIV, S. 473—593. Redeker sieht in der persönlichen Stellung Diltheys zum Christentum den Grund, warum er „von dem Schleiermacher der ‚Reden‘ und ‚Monologen‘ her den Schleiermacher der ‚Glaubenslehre‘ meinte deuten zu müssen“ (XIV, S. 589). Vgl. ferner Briefwechsel, S. 235.

[72] Nach Dilthey hat Spinoza Schleiermacher angeregt, das Unbedingte in seiner Einheit und Unterschiedenheit mit dem Bedingten zu denken. Vgl. Schleiermacher, S. 186.

[73] A. a. O. S. 164.

Individuum in seiner aus dem Ganzen sich herleitenden Einmaligkeit erkennen. Der alles verbindende Kosmos der Individualitäten entsteigt dem religiösen Erleben. Er ist ein geschichtlicher, werdender. „So umfaßt die Religion das ganze Sein der Menschheit. Aber ihr höchster Gegenstand ist das Werden derselben, die große Bahn, welche die Menschheit fortschreitend durchläuft.“ [74]

Aufgrund der vermittelten Einheit von All und Individualität muß die Religion immer eine Gestalt annehmen. Religion ist jeweils positive Religion, die sich in der Gemeinde erbildet.

Religion offenbart zugleich die sittliche Weltordnung. Aus der Verwobenheit ins Universum weiß sich der einzelne dem Ganzen, den allgemeinen Zwecken verpflichtet, und zwar auf je individuelle Art durch die Wechselbeziehung und Ergänzung mit allen anderen Individuen[75]. So entspringt aus Schleiermachers religiöser Intuition die aktive, auf Tat und Verwirklichung in der Gesellschaft drängende Spiritualität[76]. Das abstrakte Sittengesetz Kants und Fichtes und die ästhetische Harmonie Goethes und Schillers werden durch Schleiermachers sittliche Religiosität zusammengefügt und überhöht[77]. Er vollendet die reformatorische Besinnung auf die Würde und Eigenständigkeit des Christen, indem er die sittliche, durch das Universum gegründete Autonomie des einzelnen proklamiert[78].

---

[74] A. a. O. S. 433. [75] Vgl. XII, S. 15.

[76] Vgl. die Interpretation der Monologe und der Predigten (Schleiermacher, S. 490—530; S. 462—467) und die Würdigung Schleiermachers als politischer Prediger (XII, S. 1—36).

[77] Vgl. XII, S. 5.

[78] Das gleiche Pathos klingt bereits im Novalis-Aufsatz an. Dilthey stellt die Frage, ob Novalis als gläubiger Christ bezeichnet werden dürfe. Die Antwort lautet, daß der moderne Mensch — verglichen mit früheren Christen — nur auf eine gänzlich veränderte Art Christ sein könne. „Die Erscheinungen Gesetzen unterwerfen, vermöge dieser Gesetze den Gang der Erscheinungen lenken, zu welchen Mitteln dem Menschen, auch dem letzten, das volle vorurteilslose Selbstgefühl seiner Bestimmung geben, das will dieser siegreiche Geist, der sich mit Kepler und Galilei seine Grundlage schuf. Von ihm erfüllt sein, das heißt leben. Keine wahrhaft kräftige, die Wissenschaft in ihrer Größe zu fassen befähigte Intelligenz hat anders als im Vollgefühl dieser Bewegung gelebt“ (Erlebnis, S. 200). Indem dem christlichen Glauben ein Raum im Gemüt angewiesen wird, wird er einerseits dem feststellenden Zugriff der Wissenschaften entzogen, andererseits wird er als große, die menschlichen Sehnsüchte, Liebe und Leid, Verlangen und Trieb bewegende Kraft anerkannt, die den Menschen in der Mitte seines Daseins bestimmt und sein Handeln, Wirken, Gestalten beflügelt. So versöhnen und vereinen sich im Leben Religion und Wissenschaft. Religion und Handeln erschließen zusammen erst den Sinn des janusköpfigen Lebens: Die Religion eröffnet die heilige, alles umschließende und alles

Ein entscheidendes Moment vermißt Dilthey bei der Religionsanalyse Schleiermachers. Jener hat zwar die Religion inmitten des Kosmos der moralischen Welt sehen gelehrt, nicht aber inmitten der Geschichte. Seine Untersuchung beschränkt sich auf die innere Erfahrung. So wird von seinem Verständnis der Religion aus der harte, historische Kern des Christentums unverständlich. Dem geschichtlichen Verständnis der Religion hat der Tübinger Theologe Baur vorgearbeitet, vor allem in seinem reifsten Werk, „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ [79]. Hier hat er sich von den bei Hegel entlehnten Kategorien frei gemacht, „um aus dem Stoffe selber heraus echt historische Kategorien zu bilden, welche imstande waren, die verschiedenen Äußerungsweisen der weltgeschichtlichen Macht des Christentums darzustellen“ [80]. In der schöpferischen Verknüpfung von Schleiermachers und Baurs theologischen Methoden und Positionen sieht Dilthey die Zukunft der Theologie und der Kirchen [81].

Die Diltheysche Interpretation der Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts läßt nicht nur die Umrisse seiner eigenen religiösen Weltanschauung [82] gewahren, sie zeichnet zugleich das Koordinatensystem, in dem sich seine Frage nach der Geschichte und dem Verständnis der Geisteswissenschaften — bis in seine letzte Schaffensperiode hin — bewegt.

Diltheys Denken ist durch die Blickrichtung Kants bestimmt: Er fragt nach dem ermöglichenden Grund — nicht nur der exakten Wissenschaften — sondern der lebendigen Gestalten und Formen des menschlichen Lebens im ganzen, wie hier der Religion. So kommt als Grund nicht ein transzendentales Apriori in Sicht, sondern das Gemüt des Menschen, die Totalität seiner Kräfte umspannend, mit seiner reflex nicht einholbaren, in göttliche Tiefe reichenden Abgründigkeit, die zugleich lebendige Allbezogenheit ist. Dieser Grund ist ein Quell lebendigen Wassers, bewegend und

---

gebärende Tiefe des Lebens, das Handeln ermöglicht die Sinngebung des „zwischen Geburt und Tod und die ungeheuren Wechsel und Gegensätze des Geschickes eingewachsenen Lebens“ (Schleiermacher, S. 498).

[79] Tübingen 1853. [80] IV, S. 430. [81] Vgl. IV, S. 432.

[82] Mit diesem Wort charakterisiert Dilthey selbst die Schleiermachersche Auffassung. Das zweite Buch seiner Schleiermacher-Biographie trägt den Untertitel: „Fülle des Lebens. — die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung, 1796—1802.“

lebendig Bewegtes spendend, der Quell der Geschichte. Deshalb kommt den aus ihm entsteigenden Gestalten geschichtliche Beweglichkeit und Kraft zu. Den ganzen Zusammenhang glaubt Dilthey mit Lessing als Entwicklung verstehen zu können.

Die Blickrichtung auf den ermöglichenden Grund wird ergänzt durch die Blickrichtung auf die Gestalten selbst, in denen der Sinn des Lebens, das Gute, aufleuchtet. Im handelnden, zupackenden Umgang mit der Welt, im Entwurf solcher Gestalten, der Auseinandersetzung mit ihnen lebt der Mensch sein Leben, seinen Sinn aus und erfährt ihn darin: die heilige Tiefe des Lebens selbst. Dilthey zweifelt nicht daran, daß ein neuer Typ von Wissenschaft diesen großen Zusammenhang des Lebens und der Geschichte — beides ist im Grunde eines — aufzuhellen und so die reale Geschichte in ihren Gehalten aufzuklären vermöchte. In seinen „Laienbriefen" findet sich — eingeengt auf die Frage nach dem Christentum — das Programm solcher Forschung[83]. Novalis' Realpsychologie bildet das Modell. Dieser Grundwissenschaft sucht sich Dilthey von der Dichtung her zu nähern.

2. *Die Dichtung: Organ und Prototyp des epochalen Verständnisses der Neuzeit*

Die Dichtung ist die zweite, starke Quelle des Diltheyschen Denkens. Von Jugend an tritt bei Dilthey eine feinsinnige Beziehung zur Poesie hervor. Lessing[84], Goethe[85] und Schiller[86], die Romantiker[87], Hölderlin[88] und Shakespeare[89] sind ihm ständige Weggenossen während der Studienzeit.

Von der Zeit seines Schuldienstes ab behandelt Dilthey in zahlreichen Aufsätzen und Rezensionen Fragen der Dichtung. Seine Antrittsvorlesung in Basel 1867, „Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770—1800"[90] zeigt die eigen-

[83] XI, S. 60. [84] Vgl. Dilthey, S. 187, 281.
[85] Vgl. die Tagebucheintragung nach dem Abitur, a. a. O. S. 5.
[86] Vgl. a. a. O. S. 76. [87] Vgl. a. a. O. S. 67, 187.
[88] Vgl. a. a. O. S. 114. [89] Vgl. a. a. O. S. 17, 24, 58 u. ö.
[90] V, S. 12—27.

tümliche Stellung, die die Dichtung in Diltheys Gedanken einnimmt.

Dilthey geht auch in dieser Vorlesung davon aus, daß die *philosophisch-kritische* Frage und ihre Antwort durch Kant ein für allemal festgestellt sei[91]. Dies vorausgesetzt, erhebt sich die Frage nach den geistigen Erscheinungen selbst. Die Dichtung bietet hier der Forschung einen ausgezeichneten Zugang: Zum einen ist die Dichtung das Organ, durch welches sich das Lebensideal der Moderne ausgebildet hat[92]. Von ihr her ergibt sich folglich der historische Zugang zu den modernen Lebens- und Weltgestalten. Zum anderen lassen sich anhand der Dichtung — gleich einem Prototyp — der eigentümliche Hervorgang geistiger Erscheinungen und ihre geschichtlichen Zusammenhänge studieren[93]. Sie bietet das Anschauungsmaterial für eine Grundwissenschaft von der Geschichte.

a) Die Dichtung als bildendes Prinzip der Moderne

Anstelle der Religion, die in der Frühzeit der europäischen Völker das Lebensideal bestimmte, übernimmt die Dichtung in der heranwachsenden europäischen Gesellschaft diese Rolle. Von der anhebenden mittelalterlichen Emanzipation — wie „Reinke de Vos" es in Gestalt der Fabel verkündet — über die lehrhaft bürgerliche Dichtung der folgenden Jahrhunderte, den Einfluß der Renaissance und der humanistischen Bewegung verfolgt Dilthey die Entfaltung jener Lebensanschauung in der Dichtung, die, mit dem Kampf um die Unabhängigkeit politisch wirksam werdend, die Niederlande schließlich zum Hort geistiger Freiheit und Toleranz, Bildung und Wissenschaft macht[94]. Eine Studie über Voltaire, der in England die Naturwissenschaften kennenlernt und der literarische Anwalt dieses Denkens in Frankreich wird, lenkt den Blick auf die

---

[91] A. a. O. S. 12.

[92] Vgl. a. a. O. S. 13.

[93] Die große Literaturgeschichte kann folglich nur zwei Formen und Zielsetzungen aufweisen: Sie kann entweder eine „allgemeine, vergleichende Geschichte der Poesie nach ihren Stoffen und Formen" bieten, oder sie muß zu einer „Geschichte des geistigen Lebens" werden. Vgl. XI, S. 198.

[94] Vgl. Phantasiedichtung, S. 160—176.

westliche Spielform dieser Geistesströmung[95]. Seine gedankliche Ausprägung findet das Ideal im Werke Lessings, vornehmlich im „Nathan". Die politische und wirtschaftliche Zerrissenheit Deutschlands, die von der Reformation[96] her religiös gestimmte deutsche Aufklärung zwingen gleichsam zu einer denkerischen und dichterischen Ausbildung dieses Geistes. Auf Lessings Werk bauen die folgenden Generationen auf: Goethe und Schiller, die Romantiker. Ihre Welt- und Lebenssicht haben Hegel und Schelling in logisch-metaphysische Systeme gefaßt. Die faszinierende Wirkung auf die Nation verdanken diese Systeme nicht der Einsichtigkeit, sondern der zündenden Kraft jener dichterischen Intuitionen. Schleiermacher schließlich wendet auf originale Weise jene Einsicht ins Religiös-Sittliche. Die preußischen Reformen sind Geist von diesem Geist[97].

So erscheint die Dichtung als die Bannerträgerin der neuen Epoche. Sie bereitet nicht nur die Atmosphäre, in der das geistige und politische Leben der Völker sich entfalten kann, sie gibt dazu auch die leitenden Hinsichten und Motive, selbst die Begriffe, die diese Entfaltung bestimmen. Der Gedanke der *Entwicklung* bildet die Mitte der Lessingschen Lebensauffassung. Bei Goethe erfährt dieser Begriff eine Vertiefung. Er wird zum Leitgedanken der Wissenschaften im ganzen[98]. Die *freie*, in sich selber ständige *Individualität* des Menschen, seine *Würde*, nur dem Guten im Hier und Jetzt verpflichtet zu sein, entstammt als Motiv politischer Bewegungen der Poesie[99]. Das *dichterische Bild vom Menschen* in der Goethezeit — „der anschauende, seines Körpers und seiner Sinnesenergien mächtige, in seinen Empfindungen sich frei bewegende Mensch" — löst eine Reform der Pädagogik aus, die Sache der ganzen Nation wird[100]. In der Kunst entwickelt sich das Ver-

---

[95] Vgl. a. a. O. S. 177—186. Vgl. auch die kurze Charakteristik in: „Literarhistorische Arbeiten über das klassische Zeitalter unserer Dichtung", XI, S. 200 f.

[96] Als religiöses Ereignis scheint Dilthey die Reformation der Abschluß mittelalterlicher Bewegungen zu sein, wie sie ihre letzte Ausprägung im 15. Jahrhundert empfangen hatten. Das Vorwärtsweisende sieht er vornehmlich in der Entdeckung des religiösen Selbstgefühles, „der auf sich selber ruhenden Individualität". Vgl. XI, S. 63 und XII, S. 5.

[97] Die Bedeutung der Dichtung für den politischen Bereich zeigt Dilthey auch am Werke Vittorio Alfieris auf. Er bereitet dem italienischen Nationalstaat den Weg. Vgl. Phantasiedichtung, S. 187—228.

[98] Vgl. V, S. 19, 23. [99] Vgl. S. 143. [100] V, S. 19.

mögen *intellektueller Anschauung* geistiger Phänomene. Sie lehrt die historischen Wissenschaften ihre Methode. „Die romantischen Kreise, Schelling, die Schlegel, Novalis, Schleiermacher, waren die Träger dieser Umgestaltung der historischen Wissenschaften."[101]

Die Dichtung übt diese bildende, erschließende Macht nicht beiläufig aus. In ihren Bildern und Gestalten erscheinen vielmehr die Leitbilder oder Grundfiguren, in denen das Denken, Fühlen und Tun einer Generation, eines Milieus, dieser Epoche schließlich sich selber finden[102]. Damit gehören diese Bilder — nach der Kantschen Begrifflichkeit — in den apriorischen Bereich, der das reflexe Leben fundiert. Zugleich aber unterliegen sie offensichtlich einem geschichtlichen Wandel, sie bewegen sich in Bahnen typischer Gleichheit oder entfernterer Verwandtschaftsverhältnisse.

Im Sinne der von Novalis projektierten Realpsychologie[103] sucht Dilthey diese Gestalten auf ihren Ursprung, die Totalität der Gemütskräfte zurückzuverfolgen[104]. Er analysiert Goethes dichterische Phantasie[105], weist ihre geschichtliche Bedingtheit auf und geht dem Wesen der Stimmungen bei Hölderlin nach[106]. Bedient sich Dilthey bei diesen Untersuchungen oftmals der zeitgenössischen Psychologie, so zeigen die Arbeiten klar, daß es ihm nicht um eine assoziationspsychologische oder strukturpsychologische Erklärung geht. In Heines Gedichten etwa findet Dilthey bloß Phantasie „als ein luftiges Gespenst"[107], nicht Verstand, Vernunft, Moral.

In unausgesprochener Spannung mit dieser Rückwendung auf das Gemüt als den ermöglichenden Grund jener Leitbilder steht die Frage nach ihrer geschichtlichen Vermittlung. Im Blick auf die Phänomene der Dichtung entdeckt Dilthey ein ganzes Netz ge-

---

[101] XI, S. 40.
[102] Vgl. unter dieser Rücksicht Diltheys Ausführungen über Balzac, Georges Sand, Charles Dickens (Phantasiedichtung, S. 237—317).
[103] Vgl. S. 144.
[104] Vgl. Über die Einbildungskraft der Dichter, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie 10 (1878) 42—104; der Aufsatz wurde später überarbeitet. Vgl. Erlebnis, S. 111—169.
[105] Vgl. Phantastische Gesichtserscheinungen von Goethe, Tieck, Otto Ludwig, in: Monatshefte 20 (1866) 258—265.
[106] Vgl. Hölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns, in: Monatshefte 22 (1867) 155 bis 165.
[107] Heinrich Heine, in: Monatshefte 40 (1876) S. 482.

schichtlicher Strukturen, das Wesen geschichtlichen Verstehens gelangt vor seinen Blick.

b) Die Strukturen der Geschichte und das Wesen des Verstehens

In seinem Novalis-Aufsatz stellt Dilthey die Frage, „wie die Betrachtung eines einzelnen Mannes eine Einheit in die allgemeinen Motive der intellektuellen Kultur seiner Generation eröffnen könne“ [108]. Zur Beantwortung skizziert Dilthey die verschiedenen Strukturlinien, die sich vom einzelnen in das weite Feld der Geschichte ziehen.

Wer sich Novalis' Namen und Dichtung ins Gedächtnis ruft, den umfängt sogleich eine eigene *Welt*. Es ist „die Welt, wie sie ihm erschien“ [109]. „Novalis zeigt uns alle Dinge in einem ihm eigenen Lichte.“ [110] Die Welt umschließt die Dinge ebenso wie „seine Denkart, sein Schicksal, die Verhältnisse, in denen er lebte“ [111]. Die Einheit von Mensch und Welt, die sich hier auftut, ist eine geschichtliche Einheit. Dilthey spricht von *Naturell* und *Lage* als Konstitutiva dieser Einheit [112]. Naturell meint die ursprüngliche Gestimmtheit eines Menschen, die Tönung seiner Leidenschaften und Kräfte, die zusammen den Klang bestimmen, der in der Berührung dieses Menschen mit der Welt ertönt. Die eigentümliche Geistigkeit des Menschen aber entfaltet sich in den jeweiligen geschichtlichen Lagen, so daß sich durchhaltende individuelle Konstanz und geschichtlicher Wandel zu ununterscheidbarer Einheit verschmelzen. Die Lage erwächst aus den *geschichtlichen Bedingungen*, die sich wie konzentrische Kreise in immer größere Weiten spannen, und den *Ereignissen*, die den Menschen so treffen, daß er mehr oder minder davon geprägt wird.

Dilthey nennt den Tod Sophiens das bestimmende Ereignis im Leben Novalis'. Durch dieses Geschehen hat sich sein Los entschieden. Sein Werk, sein Leben, seine Weltsicht wären unverständlich ohne dieses Geschehen.

Als Sphäre geschichtlicher Bedingungen erwähnt Dilthey zunächst

---

[108] Erlebnis, S. 171. [109] A. a. O. S. 170. [110] Ebd. [111] Ebd.
[112] Vgl. Phantasiedichtung, S. 195.

die *Generation.* Jedes Menschenleben entfaltet sich in einer Situation geistiger Gegebenheiten, einem gewissen „Besitzstand der intellektuellen Kultur“[113], politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher Verhältnisse, Antriebe und Ideen, der die inhaltliche Fülle des Lebens einer Generation ausmacht. Die Folge der Generationen bildet ihrerseits eine in *Epochen* gegliederte Einheit. In seinem Aufsatz über Bürger bezeichnet Dilthey die Zeit vom Dreißigjährigen Krieg bis zu Bürger als solch eine Epoche[114].

Die Epoche wird charakterisiert durch die eigentümlichen „geistigen Neigungen“[115] einer Zeit. Diese Neigungen prägen die Dichtung ebenso wie die Forschungsrichtung der Wissenschaft, den Geist der Politik, die Auffassung vom Staatsleben. Die Epoche äußert sich so in einem großräumigen und Jahrhunderte überdauernden *Stil,* der allem Geschehen ein eigentümliches Siegel aufdrückt. Dieser Stil entspricht dem *Gesichtskreis.* Stil ist antwortender Umgang mit der Welt, die im epochalen Gesichtskreis auf eigenartige Weise aufgeht. Beides, Stil und Gesichtskreis sind vermittelt in der Sprache. Die Sprache erschließt den neuen Gesichtskreis und entfaltet sich zugleich als Antwort auf das Gesichtete. So schafft etwa Alfieri die Sprache, die Italien in eine neue Zeit hineinführt[116]. Erschließend aber verschließt die Sprache aufgrund ihres geschichtlichen Charakters zugleich gewisse Zugänge zur Wirklichkeit[117].

Die Struktur der Epoche durchzieht das geistige Leben eines Kulturbereiches unabhängig von nationalen Grenzen, aber entsprechend dem Geiste einer Epoche wird — aus innerer Affinität — eine Nation tonangebend im Kreise der anderen, da ihr Nationalcharakter in der besonderen Geistigkeit einer Epoche am lebhaftesten in die eigenen Möglichkeiten wächst[118]. So nennt Dilthey für die Zeit vom Dreißigjährigen Krieg bis zu Bürger Frankreich die *führende Macht.*

Damit sind Gestalten aufgetaucht, welche die Epoche in der Erstreckung überdauern: *Volk* und *Nation* mit ihren jeweils indi-

[113] Erlebnis, S. 171. [114] Vgl. Phantasiedichtung, S. 230.
[115] Ebd. [116] Vgl. a. a. O. S. 228.
[117] Vgl. a. a. O. S. 170—174. Dilthey skizziert hier den Zusammenhang der Sprachgeschichte und des Charakters der niederländischen Sprache mit dem Volkscharakter und der Kultur im ganzen. [118] Vgl. a. a. O. S. 231.

viduellen Zügen. In seinen Aufsätzen über Alfieri[119] und Voltaire[120] versucht Dilthey das italienische und französische Eigenwesen vom deutschen abzuheben. Hier gebraucht er eine Bestimmung der Individualität, die er später öfter vorträgt: Die Völker besitzen zwar alle die gleichen menschlichen Vermögen und Affekte, aber in verschiedener Akzentuierung, so daß ein unterschiedliches geistiges Gepräge, eine differierende Weltansicht und verschiedenartige Verhaltensweisen entspringen[121]. Auch diese Volks- oder Nationalcharaktere sind geschichtliche Wesenheiten — bedingt durch Klima, Boden, geschichtliche Ereignisse —, die sich in wandlungs- und anpassungsfähiger Konstanz durch die Jahrhunderte hin zeigen.

Die Nation bedarf der Erinnerung an die Vergangenheit, sie braucht Künder und Propheten wie eine Religion, um sie selbst zu bleiben. „Dante und Alfieri sind Naturen, in denen der alte römische Geist dieses Landes wieder Sprache und mächtigen Ausdruck gewann, und so sind sie die Propheten des neuen Italien geworden.“[122] So verweben sich auch beim Volke oder der Nation als einer Individualität das Naturell und die Lage, aus der Herkunft eröffnet sich ihnen die Zukunft.

Dilthey spricht schließlich von letzten, umfassenden geschichtlichen Individualitäten, wenn er den Typus der antiken griechischen Tragödie gegen das germanische Drama stellt. Hier erscheint die Physiognomie großer Kulturbereiche. Ihre Einheit gründet in den verschiedenartigen *„Weltordnungen“*[123]. Die Weltordnung entspricht einem Erfahren der Welt und ihres Sinnes in einer vorrationalen, alle rationalen Entwürfe fundierenden Weise[124]. Die Differenz solcher Weltordnungen manifestiert sich in der unterschiedlich empfundenen Tragik des Lebens und dem entsprechenden Typus der Katharsis. Diese bis auf den Grund reichende Differenz bewirkt, daß das griechische und das germanische Drama „kaum den Namen gemein haben“[125]. So kann der Lauf der Geschichte

---

[119] Vgl. a. a. O. S. 187—228. [120] Vgl. a. a. O. S. 177—186.

[121] Vgl. a. a. O. S. 219: „Denn nicht dies unterscheidet einen Charakter von dem anderen, daß andere Affekte in ihm auftreten; in uns allen arbeiten dieselben Affekte und aus denselben bildet sich das Gewebe eines jeden Menschenschicksals. Diese Verschiedenheit der Stärke aber in der Verteilung begreifen, heißt den Charakter von Individuen, von Epochen und Nationen verstehen.“

[122] Phantasiedichtung, S. 218. [123] A. a. O. S. 156. [124] Vgl. ebd. [125] A. a. O. S. 153.

nicht als Verwirklichung eines einzigen Schemas begriffen werden. Es gibt viele solcher Schemata, und Dilthey möchte gleichsam eine „Naturgeschichte der geistigen Welt“ [126] entwerfen, indem er forschend den großen Typen des Weltverständnisses nachgeht.

Wie aber jeder einzelne, jede Gestalt bedingt ist durch eine unübersehbare Zahl von Sphären, so gilt umgekehrt, daß die großen Menschen ihre Umgebung, ihre Generation, ja ihr Volk und ihre Epoche mit dem Siegel ihres Lebensideals zu prägen vermögen [127]. An solch einer bestimmenden Persönlichkeit läßt sich leicht und wie von großen Lettern ablesen, „was verworren und schwach entwickelt in der Menge sich regt“ [128].

Das Erkennen der Welt und des Lebens vollzieht sich folglich in einer oszillierenden Vermittlung der sich zeigenden strukturierten Welt und der Ursprünglichkeit des einzelnen Menschen. Die Geisteswissenschaften können „nur in der wechselnden Betrachtung der Individuen und ihrer Bedingungen einerseits, des Komplexes vorhandener Bedingungen und ihrer Folgen andererseits“ [129] vorankommen. Alle Momente aber sind zugleich wirksam, sie spielen ineinander und können auch methodisch nie völlig getrennt werden. Sie werden mit der Totalität der Gemütskräfte aufgefaßt. Im Gegensatz zu den strengen Wissenschaften, die aus einer Reihe von Ursachen die Folgen sicher berechnen, ist deshalb der historischen Forschung die „höchste wissenschaftliche Vollendung“ [130] versagt.

Die Weise dieses sich jeweils in der Totalität bewegenden geschichtlichen Erkennens ist das Verstehen. Dilthey nennt das Verstehen ein „Urphänomen der menschlichen Seele“ [131]. Der ganze Mensch, alle seine Kräfte — Gefühl, Einbildungskraft, Wille und Vernunft — sind gleichsam offen. So gerät der Mensch bei der Begegnung mit der Wirklichkeit in ein „Miterzittern“, in „Mitempfindung, Mitfreude und Mitleid“ [132]. Dilthey erläutert das Wesen des Verstehens anläßlich einer Erörterung des Dramas. Weil die Tragödie den Menschen ganz und in allen seinen Gemütskräften zugleich anspricht, ihn in die abgründigste Tiefe des Lebens mitnimmt, deshalb eignet ihr die höchste From der Kunst. Erschüttert

[126] A. a. O. S. 148. [127] Vgl. XI, S. 63. [128] Phantasiedichtung, S. 187.
[129] Erlebnis, S. 172. [130] Ebd. [131] A. a. O. S. 37. [132] Ebd.

von Schuld, Verhängnis, Leiden und Tod, wird der Mensch mit allen Saiten zum Tönen erweckt. Dieses totale Verstehen, das vom Alltag und selbst von der Wissenschaft oftmals filzig gedämpft wird, läßt den Menschen das Leben und sich selbst vernehmen. Im tragischen Scheitern erfährt er, wie alles Endliche in die begrifflich nicht mehr zu fassende Weltordnung einbehalten ist[133].

Aus dieser Beschreibung gewinnt das Wort, das Wesen des Menschen sei Handeln, seinen vollen Sinn[134]: Handeln meint nicht nur das vereinzelte Setzen von Taten, sondern eine Grundverfassung des Menschen. Der Mensch ist nur, indem er, der Welt und der Geschichte geöffnet, miterzitternd mit allem, aus der Totalität seines Wesens sich in Freiheit zu allem verhält. Weil sich im Drama dies Geschehen auf verdichtete Weise ereignet, deswegen ist sein Wesen Handlung[135], deswegen vermag es den Menschen in sein eigenes Wesen zu vermitteln. Ergeben sich Dilthey aus der Vertiefung in die zeitgenössische theologische Problematik Richtung und Ordnung des Fragens nach der Geschichte und den geschichtlichen Wissenschaften, so gewinnt er im Geleit der Dichter den Blick für die Geschichte selbst, ihre eigentümlichen, nicht abgrenzenden, sondern ins Ganze bindenden Strukturen und das Wesen geschichtlichen Verstehens. Was Dilthey hier aufgegangen ist, sucht er im Hinblick auf die Geisteswissenschatfen zu bewähren.

3. Die Geschichtlichkeit der historischen Wissenschaft und die Hermeneutik

Theologie und Dichtung, die geistige Atmosphäre der Berliner Universität, haben frühzeitig Diltheys Interesse für die Frage nach der historischen Wissenschaft und der Hermeneutik geweckt. Boeckhs Vorlesungen rühmt er, weil hier zum ersten Male eine Gesamtanschauung des griechischen Lebens entworfen sei[136]. Ritters Studien über den Zusammenhang von geologischen Gegebenheiten und der Ausbildung der Volkscharaktere beschäftigen ihn. Er arbeitet in

[133] Vgl. Phantasiedichtung, S. 140—142, 144 f., 155 f. [134] Vgl. Erlebnis, S. 92.
[135] Vgl. Phantasiedichtung, S. 139. [136] Vgl. V., S. 8.

Rankes Seminar und dankt ihm die Einführung in das historische Arbeiten[137]. Während der Promotionszeit lernt er Mommsen kennen[138]. Mit einer Anzahl jüngerer Historiker und Geisteswissenschaftler verbinden ihn freundschaftliche Beziehungen: mit Rudolf Haym, Heinrich von Treitschke, Hermann Grimm, Julian Schmidt, Wilhelm Scherer[139]. Seine Preisschrift über „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik"[139a] eröffnet ihm einen Einblick in die Problematik des Auslegens und Verstehens.

In einer Reihe von Bildern großer Historiker versucht Dilthey sich selbst über die Bedeutung der Historie in der gegenwärtigen Epoche und ihre Methode klar zu werden[140]. Der Ausbruch politischer Leidenschaften und revolutionären Freiheitsdranges, der um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert das politische und soziale Gefüge Europas erschüttert und die herkömmlichen Gesellschaftsformen auflöst, setzt die historische Forschung in bisher unbekannter Weise frei[141]. Geschichtswissenschaft und Leben treten in eine neue Beziehung: Das Leben wird als geschichtliches, in Freiheit und menschlicher Gestaltung zu vollziehendes erfahren, das keinen jenseitigen Gesetzen unterworfen ist. „Es ist nunmehr das Wesen des Menschen selbst, daß er geschichtlich ist."[142] Damit gewinnt die Historie als Erforschung dieses geschichtlichen Lebens eine neue Bedeutung: Sie wird zur bewegenden Macht der Geschichte[143], indem sie den Weg zu einer wissenschaftlichen Weltansicht aus der Geschichte selbst bahnt[144]. Sie wird zum Mittel tieferer Bildung

[137] Vgl. Dilthey, S. 30 u. ö.
[138] Vgl. a. a. O. S. 62.
[139] Vgl. *Bodo Sartorius von Waltershausen,* Die Publizistik Wilhelm Diltheys, in: Blätter für Deutsche Philosophie 12 (1938/39) 50—93.
[139a] Das genaue Thema, wie es von der Schleiermacher-Gesellschaft gestellt worden war, lautete: „Das eigentümliche Verdienst der Schleiermacherischen Hermeneutik ist durch Vergleichung mit älteren Bearbeitungen dieser Wissenschaft, namentlich von Ernesti und Keil, ins Licht zu setzen" (vgl. XIV, S. XLVI).
[140] Diese Aufsätze sind zusammengefaßt in Bd. XI, S. 77—194, unter dem Titel: Deutsche Geschichtsschreiber. Vgl. ferner die Rezension von *J. Burckhardt,* Die Kultur der Renaissance in Italien (XI, S. 70—76). — Vgl. zu diesen Aufsätzen *Wolfgang Döring,* Dilthey als politischer Historiker, in: Die Erziehung (Leipzig) 13 (1938) S. 40 bis 48, 92—95.
[141] Vgl. XI, S. 93. [142] XI, S. 140.
[143] Vgl. a. a. O. S. 79. [144] Vgl. a. a. O. S. 148.

überhaupt[145]. Aus dieser Stellung der modernen Historie als einer geschichtlichen Form menschlichen Welt- und Selbstverständnisses ergibt sich ihre Methode.

Entsprechend den geschichtlichen Strukturen, wie sie in den literarischen Arbeiten aufgedeckt wurden, ist die Geschichtsschreibung eines Historikers bedingt durch seinen Horizont und Standort[146]. Noch schärfer als in den literarischen Arbeiten betont Dilthey hier, wie der Horizont des Historikers — als Kreis, in dem Bedeutsames auftauchen kann — durch die Ereignisse der Gegenwart bestimmt wird. Durch sie erhalten geschichtliche Perioden plötzlich ein ganz anderes Licht und erscheinen in neuen Zusammenhängen[147]. Die geschichtliche Forschung trägt deshalb den Charakter eines geschichtlichen Weges. Die Eigentümlichkeit des historischen Bewußtseins, das sich mit der neuen Epoche Bahn bricht, besteht gerade darin, daß es sich an diesen geschichtlichen Weg als den Weg der Wahrheit bindet.

Wie die geschichtlichen Gebilde in wechselndem Licht und in neuen Bedeutungszusammenhängen auftauchen, so braucht es eines erfahrenen Blickes, um diese Beziehung recht zu erkennen. Dilthey spricht vom Takt[148] des Historikers, von seinem politischen Sinn[149] und Urteil oder einfach von seinem Auge[150] als dem Organ, die geschichtlich offen daliegende Wirklichkeit in ihrer wahren Gestalt zu erfassen. Takt, Sinn, Urteil bezeichnen keine passive Vernehmensweise. Nur der Lebendige vermag lebendige Gestalten zu erblicken[151]. Die Fähigkeit, geschichtlich Großes zu verstehen, setzt eine innere Kongenialität, historische Bildung und Erfahrung in

---

[145] Es dürfte deshalb kein Zufall sein, daß Dilthey in der Reihe seiner Aufsätze Schlosser an erster Stelle behandelt. (Der Aufsatz wurde 1862 in den Preußischen Jahrbüchern veröffentlicht.) Wenngleich Schlosser wegen seines Mangels an kritischer Methode noch in gewisser Weise zum „naiven", „antiken" Typ des Geschichtsschreibers gehört (XI, 147), so hat er doch von Schlegel „die Methode der Nachkonstruktion geistiger Bewegungen aus der Totalität der menschlichen Natur" (a. a. O. S. 118) gelernt. Seine Methode ist wahrhaft philosophisch, weil er jeweils „die Stellung der einzelnen Erscheinung in der Kulturgeschichte" (a. a. O. S. 135) darstellt. Kulturgeschichte meint hier die umfassende Weise, wie sich der Sinn der Welt und des Lebens im ganzen geschichtlich entbirgt.

[146] Vgl. XI, S. 70. [147] Vgl. ebd.

[148] Vgl. a. a. O. S. 74. [149] Vgl. a. a. O. S. 104

[150] Vgl. ebd. [151] Vgl. a. a. O. S. 102.

entsprechenden Sachbereichen voraus[152]. Zum historischen Takt, zu Bildung und Erfahrung muß sich noch der kritische Sinn gesellen[153]. Erst durch Kritik als nachprüfbare Vergewisserung wird die moderne Historie möglich.

Dilthey unterscheidet schließlich zwei große Darstellungstypen der Historie. Der eine Typus wird verkörpert durch Schlossers Arbeiten. Hier führt der fragende Geist des Historikers gleichsam einen Dialog mit den Zeugnissen der Geschichte. Die Arbeit der historischen Erschließung wird anschaulich. Eine solche Darstellungsweise zielt dahin, im Leser selbst die Auseinandersetzung und Formung eines Bildes von der Geschichte anzuregen[154]. Den anderen Typ historischer Darstellung findet Dilthey vor allem bei Ranke. Hier wird die Geschichte in „künstlerischer Objektivität"[155] gezeichnet. Die Darstellung steht in sich selbst. Sie ist allseitig abgerundet. Die künstlerische Sicherheit, die hier waltet, ergibt sich aus der völligen Beherrschung „aller historischen Nachrichten nach ihrem Werte"[156]. Dilthey hegt — bei aller Anerkennung — ein gewisses Mißtrauen gegenüber Werken dieses Typus, weil durch die künstlerische Vollendung hier und da eine Vollkommenheit der historischen Erforschung, eine durch Abstraktion erzielte, dramatische Entfaltung der geschichtlichen Kräfte vorgespiegelt wird, die es gar nicht gibt[157].

Wie führt diese historische Wissenschaft zu einer Weltansicht? An Schlossers Darstellung hebt Dilthey beifällig hervor, daß der „Schöpfer der Universalgeschichte"[158] die einzelnen Begebenheiten episch nebeneinander gesetzt habe[159]. Die teleologische Gruppierung von Ereignissen um gewisse Totalideen einer Zeit „zerstört überall den Zusammenhang von Gründen und Erscheinungen, also das

---

[152] So unterstreicht Dilthey etwa die praktische Tätigkeit Niebuhrs im Staatsdienst, sein Studium des Rechts, der Verfassungen, der Finanzen als Voraussetzung seiner Darstellung der römischen Geschichte (vgl. XI, S. 94). In allen Artikeln über die großen Historiker weist er auf den Erfahrungskreis ihrer Jugend hin.

[153] Vgl. XI, S. 94. [154] Vgl. a. a. O. S. 144 f.

[155] Vgl. a. a. O. S. 146 f. [156] A. a. O. S. 147.

[157] Vgl. a. a. O. S. 154. — Es ist auffällig, daß bei den methodischen Erwägungen Droysens Historik gar nicht erwähnt wird. Ein ganz kurzer Hinweis findet sich in einer Anzeige von Droysens „Geschichte der preußischen Politik" (vgl. XI, S. 227).

[158] A. a. O. S. 163. [159] Vgl. a. a. O. S. 154.

eigentliche geschichtliche Faktum"[160]. Lehnt Dilthey den zielgerichteten Zusammenhang ab, so fragt er gleichwohl, inwieweit den Historikern die Entdeckung historischer Gesetze gelungen sei[161]. Die Gesetzmäßigkeit, die Dilthey in der Geschichte akzeptiert, charakterisiert er selbst als einen kausalen Nexus. Dem Historiker und dem geschichtlich forschenden Philosophen eröffnet sich der Weg in die Gründe, der letztlich zum Wesen des Menschen und des Lebens selbst als dem Grund der Geschichte führt. Damit zeichnet Dilthey in seinen Porträts großer Historiker eine Richtung seiner Forschung: Er möchte aus der Geschichte die großen Zusammenhänge und Strukturen erheben, durch die das Wesen des Menschen und des Lebens selbst als Grund der Geschichte aufscheinen. Die Erkenntnis dieser Gründe soll eine sinn-, ja planvolle Gestaltung des menschlichen gesellschaftlichen Lebens ermöglichen[162]. Die große Abhandlung über die Hermeneutik komplettiert Diltheys Ausführungen über die Stellung und Methode der Historie. Kernpunkt seiner Darlegungen ist die Einsicht, daß die Hermeneutik und so das Verstehen überhaupt bedingt sind durch die jeweilige Grundanschauung vom Wesen des Geistes, der Geschichte und der Sprache und den sich daraus ergebenden Techniken[162a]. In erstaunlicher Weise gelingt es Dilthey, die einzelnen hermeneutischen Systeme bis auf diese Grundlagen hin durchsichtig zu machen.

So groß die Unterschiede zwischen dem „Goldenen Schlüssel" des Flacius und Christian Wolffs „Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae" sein mögen, beide kennzeichnet — wie alle zwischen ihnen liegenden Entwürfe — dieselbe „mechanisch-teleologische Anschauung des Geistes"[162b]. Zwar tritt diese Grundanschauung in verschiedenen Varianten auf, ihre charakteristischen Züge aber bleiben konstant. So deutet Melanchthon, der sich an der klassischen Rhetorik orientiert, die zu verstehende Rede als reines Produkt der Absicht, eine Summe von Gedanken weiterzugeben. Und Baumgarten, der letzte und bedeutendste Verfasser einer Hermeneutik aus dem Umkreis der Wolffschen Schule, betrachtet das Wort nur als zum Zwecke der Mitteilung erfundenes Zeichen. Die Sprache basiert für ihn auf vertraglicher Übereinkunft.

---

[160] Ebd. [161] Vgl. a. a. O. S. 90.
[162] Vgl. V, S. 34; V, S. 1. [162a] Vgl. XIV, S. 702. [162b] Ebd.

Die Methode grammatischer und historischer Interpretation, welche die voraufgehenden Systeme der Hermeneutik ablöst, entspricht — aufgrund des in ihr waltenden Geschichtsverständnisses — ganz dem Sensualismus des Zeitalters. „Der Exeget verfolgt durch alle verwandten Autoren und Schriften hindurch dieselben Vorstellungskreise, ohne Glauben an die produktive oder umbildende Gewalt des Geistes, ohne Sinn für individuellen Zusammenhang und individuelle Form; unter seinen Händen löst sich das Gedankengewebe jeder Schrift eines Zeitalters in dieselben bekannten bunten Fäden auf; denn ihm ist der Geist der gleichgültige und fast selbstlose Durchgangspunkt sich kreuzender Meinungen.“ [162c] Die geschichtliche Welt wird in ihre Atome zerlegt.

Die dritte große Gestalt der Hermeneutik, welche von Herder und Schlegel eingeleitet, von Schleiermacher wissenschaftlich formuliert worden ist, bezeichnet Dilthey als ästhetischen Typ. Diese Art der Hermeneutik mit ihren neuen, originalen Ansätzen der nachkonstruierenden Reproduktion, mit ihrem Sinn für individuelle Stile und Formen und den eigentümlichen Geist der Sprachen und Sprachepochen, mit ihrem Gespür für die Entwicklung eines Autors und seines Werkes, sie basiert auf dem Verständnis des Universums als eines Kunstwerkes. Deutlich markiert Dilthey die strukturbedingten Grenzen dieses Typs von Hermeneutik.

Damit drängt sich unwillkürlich die Frage nach der Geschichtlichkeit des Verstehens selber auf. Wie weit kann es der hermeneutischen Reflexion gelingen, die eigenen Voraussetzungen, jene Grundanschauungen des menschlichen Geistes, der Geschichte, der Sprache zu erhellen und so den eigenen Standpunkt zu bestimmen? Dilthey sieht eines der großen Verdienste Schleiermachers darin, die Frage nach der Sprache und dem Geiste selbst gestellt zu haben. Aber muß nicht die Frage nach der Geschichte genauso gestellt werden? Dilthey hat dieses Problem in seiner Preisschrift nicht ausdrücklich genannt, aber man spürt die bedrängende Nähe durch seine historisch-philosophischen Interpretationen hindurch.

Eine wichtige Ergänzung zur Phänomenalität geschichtlicher Gegebenheiten bieten die moralphilosophischen Untersuchungen.

[162c] A. a. O. S. 705.

4. Die ontologische Eigenart des geschichtlich-sittlichen Bereiches

Die kurze Habilitationsschrift Diltheys — „Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins“ [163] — ist aufschlußreich, weniger in ihren Resultaten als in ihren Ausblicken. Um der Ethik wieder Einfluß auf das Leben zu geben, bedarf es „einer Untersuchung dessen, was ist, als des Fundamentes aller Gebote und Ideale“ [164]. Das Fundament der gesamten Ethik aber ist das moralische Bewußtsein. Kant hat diese Gegebenheit willkürlich eingegrenzt, indem er die Pflicht als das wesentliche ethische Phänomen ansetzte. Dagegen gilt es, das moralische Bewußtsein in allen seinen Zügen — wie es die „Moralität des gewöhnlichen menschlichen Lebens“ [165] fundiert — in den Blick zu bekommen: Die Mannigfaltigkeit der Motive, die verschiedenen, geschichtlich sich wandelnden Weisen von Verbindlichkeit und Anspruch. Zu dieser Erforschung bedarf es nach Dilthey weder der Psychologie noch der Metaphysik als Voraussetzungen [166]. Das moralische Bewußtsein ist durch sich selbst gegeben. So distanziert sich Dilthey von den Auffassungen Kants, Humes, Schopenhauers, Herbarts und des moralischen Skeptizismus. „Jeder nachgeborene Begriff tritt zurück, wo wir die Erscheinung selber zur Untersuchung vor uns haben.“ [167] Fundierender Grund des moralischen Bewußtseins ist das moralische Empfinden als vorbegriffliche Erfahrung der moralischen Verfaßtheit des Lebens. Dieses Empfinden artikuliert sich in drei Typen moralischen Anspruches: dem verpflichtenden Charakter des Rechts, der Verbindlichkeit des Wohlwollens und der Allgemeingültigkeit, die das Streben nach Vollkommenheit bestimmt [168]. Diese „apriorischen Synthesen“ — Dilthey weist sie anhand der Form und des Inhaltes des moralischen Bewußtseins auf — bilden inmitten der vielgestaltigen geschichtlichen Verbindlichkeiten, Vollkommenheitsideale und ethischen Systeme die Grundweisen moralischen Verhaltens und Verstehens

[163] VI, S. 1—55. [164] VI, S. 2.

[165] A. a. O. S. 3. — Diese Thematik klingt bereits in Diltheys Dissertation „De principiis ethices Schleiermacheri“ an. Vgl. im deutschen Entwurf der Arbeit die eingestreuten Würdigungen und Kritiken der Schleiermacherschen Ethik, XIV, S. 343, 346 f., 356 f.

[166] Vgl. VI, S. 2. [167] A. a. O. S. 24.

[168] Vgl. a. a. O. S. 26 f. Dilthey äußert diesen Gedanken bereits in der Dissertation, vgl. XIV, S. 343.

überhaupt[169]. Die Vielzahl dieser Typen kann nicht durch Berufung auf den Geist als subjektives Prinzip zur Einheit reduziert werden. Sie stehen „ganz ursprünglich und unableitbar nebeneinander“[170]. Ihre Einheit liegt „in der Bedeutung und dem Sinn“[171] dieser Synthesen selbst.

Das Gebundensein des Menschen an und in diese drei Grundweisen ist folglich eine Bindung an Bedeutung, Sinn und Wert selbst. Nun ist aber das moralische Bewußtsein seine Selbstgegebenheit, deshalb *sind* Bedeutung, Sinn, Wert — oder umgekehrt: Sein hat Bedeutung, es ist Sinn und Wert. „So weit wirkliches *Sein* reicht, reicht *Wertvolles,* so weit aber dieses, *Empfindendes.* Es gibt keinen wirklichen Wert, als der in einer Empfindung genossen wird.“[172]

Das je schon empfundene, sinnhafte, bedeutsame, wertvolle Sein aber ist geschichtlich. Rechtschaffenheit, Wohlwollen, Streben nach Vollkommenheit, die Grundweisen menschlicher Antwort auf die moralische Verfassung der Wirklichkeit, erstrecken sich in alle geschichtlichen Dimensionen. „Rechtschaffenheit und Wohlwollen greifen auch in die Zeiten der Zukunft hinaus, ja sogar in der Empfindung der Pietät in die der Vergangenheit. Und so setzt uns unsere ethische Organisation mit Vergangenheit und Zukunft und ihrem unbegrenzten Horizont in Verbindung.“[173]

Diese Selbstgegebenheit der geschichtlichen Wirklichkeit ist für Dilthey in all den vielfältigen Ansätzen und Versuchen seiner späteren Entwicklung, bei der Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus immer der tragfähige Grund seines Denkens geblieben. Sein Suchen nach einer Realpsychologie, das Bestreben, die Geschichte auf menschliche Grundkräfte zurückzuführen, finden hier ihren Kontrapunkt.

Ausgehend von seinen theologischen, literarischen, historischen und ethischen Studien, versucht Dilthey am Ende dieser Frühzeit, seine eigene wissenschaftliche Fragestellung und den Leitfaden zur Beantwortung zu bestimmen[174]. Sein Aufsatz „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat“[175] führt so zum Ausgangspunkt und zur Methode der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ hin.

[169] Vgl. a. a. O. S. 91 f. [170] A. a. O. S. 52. [171] Ebd. [172] Vgl. a. a. O. S. 54.
[173] A. a. O. S. 52 f. [174] Vgl. V, S. 43 f. [175] V, S. 31—73.

5. Die Frage nach der Geschichte als einem Gefüge von Wechselwirkungen

Dilthey eröffnet seine unvollendet abgebrochene Untersuchung mit einer Gegenüberstellung der Natur- und Geisteswissenschaften[176]. Durch die systematischen Arbeiten Comtes und anderer ist in der Geschichte der Naturwissenschaften ein innerer Zusammenhang aufgedeckt worden. Einfache Erkenntnisse sind die Voraussetzung komplexer Erkenntnisse[177], der Aufbau einer Naturwissenschaft ermöglicht die Ausarbeitung anderer. In der geschichtlichen Aufeinanderfolge herrscht eine logische Struktur. Der Grund dafür ist die unwandelbare Gleichheit der vorliegenden Natur[178]. Die Entfaltung der Naturwissenschaften wird durch zwei Momente bestimmt: die logisch fortschreitende Ausbildung der Begriffe und Methoden und die freilich von mancherlei Zufälligkeiten abhängige Überwindung von Vorurteilen[179].

Dem Kosmos der Naturwissenschaften stehen die moralisch-politischen Wissenschaften, die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staate gegenüber. Sie beziehen sich auf ein ebenso weites Feld von geschichtlichen Tatsachen. Erst durch diese Wissenschaften wird die Geschichte verständlich. Sie sind „das Auge“[180], das die geschichtlichen Phänomene erblickt. Da jedes Phänomen und jeder Begriff hier das Siegel seiner Herkunft trägt, lassen sich diese Gegebenheiten wissenschaftlich nur erfassen durch eine Ortsbestimmung im Ganzen der geschichtlichen Welt[181].

Damit zeigen sich die Geisteswissenschaften als Verstehensweisen eines umfassenden „geistigen Reiches“[182]. Dieses Reich wurde vom Christentum als Reich Gottes verstanden[183]. Die alexandrinische Theologie entfaltete diesen Reichsgedanken mittels des Prinzips von der göttlichen Erziehung der Menschheit zu systematischer Form. Die mittelalterliche philosophisch-theologische Spekulation führte diese Idee weiter aus. „Alsdann ward sie durch die Erfahrungen der europäischen Gesellschaft zu einer reifen, wissenschaftlichen Theorie entwickelt.“[184]

---

[176] Vgl. V, S. 31 f. [177] Vgl. a. a. O. S. 50—52. [178] Vgl. a. a. O. S. 44.
[179] Vgl. a. a. O. S. 53. [180] A. a. O. S. 52. [181] A. a. O. S. 35.
[182] Ebd. [183] Vgl. V, S. 45. [184] Ebd.

Freilich ist das Gefüge der moralisch-politischen Wissenschaften noch nicht in seiner geschichtlichen Einheit bedacht worden, so daß Entwicklung und Fortschritt als Wesen dieses Reiches irgendwo erwiesen wären.

Comte und Mill haben die Problematik gesehen, sie haben aber diesen Zusammenhang anhand einer Methode aufspüren wollen, die am Modell der Naturwissenschaften abgelesen war. Der Sache der Geisteswissenschaften aber eignet der geschichtliche Modus des Gegebenseins[185], ihre Methode ist dadurch bestimmt, daß ihre Elemente innerlich verstanden werden. Sind Geisteswissenschaften — nach Sache und Methode — geschichtlicher Natur, so bietet sich als erstes Hilfsmittel zur Erhellung ihres Zusammenhangs das „Gerüst des Verlaufes geistiger Bewegungen“ [186] an: der Zusammenhang der Generationen und weiteren Sphären geschichtlicher Lebensräume.

Die Erfahrung lehrt, daß die Geschichte keine fortschreitende Summierung der geisteswissenschaftlichen Ergebnisse gestattet, wie es bei den Naturwissenschaften möglich ist. Es gibt ganze Zeitalter, denen die Fassungskraft zum Verständnis der Forschungsergebnisse ihrer Vorfahren fehlt, bis sich plötzlich — durch innere Affinität — ein neuerliches Verständnis alter Wahrheiten ereignet. So bietet die Geschichte der moralisch-politischenWissenschaften ein Feld von „Strömungen der wissenschaftlichen Atmosphäre“ [187].

Weil sich das geistige Leben in Strömen bewegt, stellt sich die Frage, „ob die Geschichte dieser Wissenschaften in erster Linie von dem wechselnden Horizont der Erfahrungen, von den Bedürfnissen und Einwirkungen des tätigen Lebens bestimmt ist, oder ob sie in einem gewissen Umfang von dem Gesetz der Sache, von den Beziehungen des Inhalts dieser Wissenschaften selbst abhängt“ [188].

Nun ist die Sache hier nicht etwas gleichgültig Vorliegendes — wie das Objekt der Naturwissenschaften[189] —, sondern ein in und durch die Geschichte sich allererst Bildendes. Herrscht folglich nur geschichtliche Bewegtheit? Dilthey glaubt, in den Geisteswissenschaften und auch in einzelnen Phänomenen, etwa der Sittlichkeit, überindividuelle konstante Weisen erkennen zu können, „in welchen sich

---

[185] Vgl. a. a. O. S. 45. [186] A. a. O. S. 36. [187] A. a. O. S. 39.
[188] A. a. O. S. 47. [189] Vgl. a. a. O. S. 44 f.

die Wechselwirkungen der Willen in der Gesellschaft bewegen. Sie beharren, während die einzelnen Willen selber auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von ihm wieder abtreten." [190]

So stellt sich Dilthey die Aufgabe, mittels logisch-erkenntniskritischer und psychologischer Untersuchungen die psychophysischen Einheiten, die menschlichen Individuen, in ihrer überindividuellen Struktur zu erkennen und so das Grundgefüge der moralisch-politischen Wissenschaften zu erheben [191]. Mit dieser Fragestellung bewegt sich Dilthey in Bahnen, die denen seiner Zeitgenossen — etwa Lotze [192] und Sigwart — ähnlich sind. Auch für Sigwart bildet die Psychologie ein konstituierendes Moment der erkenntniskritischen Logik — sie erhellt das Wesen des Denkens [193] —, und die Vollendung dieser Logik ist eine Methodenlehre, die — am historischen Weg der Wissenschaften sich orientierend — die Sicherheit der einzelnen Wissenschaften garantieren soll [194]. Freilich weist die Frage Diltheys gegenüber diesen neukantianischen Denkern eine eigene Radikalität auf: Sie fragt nach der Geschichte selbst.

Der erkenntnistheoretisch-psychologische Ansatz des späten 19. Jahrhunderts — und das aus ihm sprechende Wissenschaftsethos — fügt der reichgestaltigen geistigen Welt des jungen Dilthey einen letzten, charakteristischen Zug ein, der sich eigentümlich mit den beiden anderen, vorherrschenden Tendenzen verbindet: mit dem Pathos lessingscher Aufklärungsspiritualität und den Antrieben romantischen Dichtens und Denkens. Mit den aus diesem Spannungs-

---

[190] Vgl. a. a. O. S. 60.

[191] In der Verbindung von Erkenntnistheorie und Psychologie sieht Dilthey das Wesen wissenschaftlicher Philosophie. Vgl. V, S. 48: „Philosophie in denjenigen Grenzen, in welchen sie Wissenschaft ist und nicht in der Gesinnung wurzelt, ist die Wissenschaft, welche Logik (nebst Erkenntnistheorie) und Psychologie ausbildet und sich dieser beiden großen Hilfsmittel zur Lösung von Problemen bedient. So oft sich ein Einzelforscher, was leider selten geschehen ist wegen der in der Sache liegenden Schwierigkeit, dieser beiden großen Instrumente völlig bemächtigt, tritt er neben seiner Stellung in den Einzelwissenschaften in das Gebiet der Philosophie ein. Und wenn ein Philosoph, was von Seiten beinahe aller großen Denker ersten Ranges geschah, dieser Werkzeuge sich bedient, um mit ihrer Hilfe in irgendeiner Wissenschaft neue Methoden oder Prinzipien einzuführen: gehört dieses zu den schönsten Triumphen echter Philosophie."

[192] Nicht zufällig verweist Dilthey in seiner Abhandlung öfter auf Lotze. Vgl. V, S. 72 u. ö.

[193] Vgl. *Christoph Sigwart,* Logik I (Tübingen 1873) S. 1.

[194] Vgl. a. a. O. II (Tübingen 1878) S. 25 f.

feld resultierenden Kräften sucht Dilthey sich der Frage nach der Geschichte zu nähern. Lassen die vielfältigen Ansätze im Frühwerk Diltheys bereits eine leitende Auffassung von Geschichte erkennen? In welchem Verhältnis steht diese Auffassung zu den oben dargestellten Versuchen der historischen Schule, Geschichte zu denken?

6. Die leitende Auffassung von Geschichte in Diltheys frühen Schriften

Es ist auffallend, wie sich die Frage nach der Geschichte in den frühen Schriften Diltheys sofort in die dreifache Frage nach den Formen der Geschichte, ihrem hervorbringenden Grund und der Feststellbarkeit der Formen und ihrer Hervorbringung zerlegt. Geschichte wird von vorneherein als gestaltliche Bewegung verstanden. Der Grund der geschichtlichen Gestalten wird — im Anschluß an die Tradition der deutschen Geistesgeschichte von Lessing bis Schleiermacher — in einer transzendentalen Subjektivität, dem Geist oder dem Leben angesetzt. Geist oder Leben werden als das Wesen des Menschen verstanden, das sich im Wollen, Fühlen und Erkennen offenbart. Das Charakteristikum des so gedeuteten Lebens ist seine freie Einbildungskraft, die spielerische, poetische Spontaneität, die den Gestaltenreigen der Wirklichkeit erzeugt. Es wurde oben die Geschichtsauffassung Humboldts als Typ eines solchen produktiv-künstlerischen Geschichts- und Seinsverständnisses dargetellt. Dilthey steht in der Tradition dieses Gedankens. Zugleich aber zeigt sich in seinen Analysen ein neuer Zug: Die Art der postulierten Feststellbarkeit hat sich gewandelt. Liegt der wissenschaftliche Ausweis der Zusammengehörigkeit für Humboldt in der Totalität der geschichtlichen Gestalt selbst, d. h. in der Schau der Idee, für Boeckh in einer ethisch bestimmten Teleologie des Teilhaften — sein letzter Maßstab ist eine ethisch verstandene Humanität —, so für Dilthey in der Rückführung des Gestaltlichen auf die subjektiven Funktionen: Erst mit einer erkenntnistheoretisch-psychologischen Erhellung des hervorbringenden Grundes wäre für ihn das Problem der Geschichte wissenschaftlich gelöst. Droysen steht — in den Partien seines Werkes, in denen er Historie als feststellende Wissen-

schaft deutet — Boeckh näher als Dilthey: Geschichte ist Wissenschaft in dem Maße, als ihr die Rückführung der Fakten auf den hervorbringenden Willen gelingt, welcher seinerseits durch die Ideen als zu realisierende Ideale bestimmt ist. So zeigt sich hier im Bereich der historischen Schule eine gewisse Entwicklung des Wissenschaftsbegriffes, die offensichtlich abhängig ist von der allgemeinen Entfaltung des wissenschaftlichen Ideals.

Noch eine andere Bemerkung drängt sich beim Überblick über Diltheys frühe Schriften auf: Die oben skizzierte, scheinbar selbstverständliche Grundauffassung von Geschichte wird immer wieder, freilich in einer verborgenen Weise, in Frage gestellt. Dilthey hat früh die radikale Geschichtlichkeit des Menschen erspürt. Der Mensch ist mit all seinem Denken und Wollen in die Geschichte verwickelt. Diltheys geschärftes Bewußtsein vom Anbruch einer neuen Epoche, in der das bislang geltende Feste von Grund auf relativiert ist, seine Ausführungen über die Bedeutung der Historie und ihre Methode, die Erwägungen über die Strukturen der Geschichte, beweisen dies zur Genüge. Gerade aus solcher Erfahrung aber erscheint die ästhetische Distanzierung, wie sie die Grundauffassung der Geschichte in der historischen Schule bestimmt, als bedenklich. Die Selbstgegebenheit des Sinnes, wie Dilthey sie für den gesamten sittlich-geschichtlichen Bereich aufweist, kommt aller Zerlegung in Form und Grund zuvor und ermöglicht diese allererst. Die mit solchen Überlegungen gegebene Beunruhigung erklärt Diltheys Sorge um eine neue Grundwissenschaft, die den historischen Wissenschaften allererst Halt geben soll.

So ziehen sich bereits durch die frühen Schriften die Gleise jener zwei miteinander streitenden Tendenzen, die Diltheys Denken bis in sein Spätwerk in Spannung halten.

III

DIE ERKENNTNISTHEORETISCH-GESCHICHTLICHE SELBSTBESINNUNG ALS BEGRÜNDUNG DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1883

Die mannigfachen Ansätze seiner frühen Schriften zusammenfassend, legt Dilthey 1883 einen ersten großen Aufriß seiner Frage und das Projekt einer Antwort vor: die „Einleitung in die Geisteswissenschaften". Diese „Kritik der historischen Vernunft"[195], erwachsen aus einem intensiven Gespräch mit dem Grafen Yorck[196], soll das Vermögen des Menschen, „sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft zu erkennen"[197], einer kritischen Klärung zuführen. Gegenüber Droysen, dem gleichfalls eine „Kritik der historischen Vernunft"[198] vorschwebte, erweitert Dilthey seine Fragestellung in doppelter Richtung: Während Droysen seine Untersuchung im wesentlichen auf die Historie beschränkte, bezieht Dilthey den ganzen Kosmos der Geisteswissenschaften mit ein. Die zu suchende Grundwissenschaft — die empirischen und positivistischen Entwürfe lehnt Dilthey ab[199] — soll dem modernen Menschen den Zugang zum geschichtlichen Sinn seiner Existenz allererst bahnen. Für Droysen war der Sinn der Geschichte im Glauben verbürgt.

---

[195] I, S. 116. [196] Vgl. I, S. IX.
[197] Ebd. [198] Vgl. S. 56.
[199] Über das Verhältnis Diltheys zum Positivismus vgl. *Hans Sommerfeld,* Wilhelm Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Berlin 1927).

1. Die zu suchende erste Wissenschaft

Dilthey vergleicht die moderne geistige Situation mit der Lage in Griechenland im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.[200] Der Skeptizismus und die negativen Theorien des sophistischen Naturrechts verbauten dem Menschen den Zugang zur Wirklichkeit als seinem Lebensgrund. Die sokratische Schule dämpfte diesen Skeptizismus, ohne ihn jedoch überwinden zu können: Der Skeptizismus ist der Schatten der Metaphysik. Nun ist die Metaphysik als Grundwissenschaft vollends überholt — wenngleich sie noch hier und dort herumgeistert —, sie ist aber noch nicht ersetzt durch eine neue „erste Wissenschaft“ [201], und die Gefahr, daß der moderne Mensch, in den ungegründeten Einzelwissenschaften befangen, sein eigenes geschichtliches Wesen verkenne und sich selbst verliere, ist ungeheuer[202].

Diese Gefahr läßt sich nicht durch eine Beschwörung des christlichen Glaubens bannen. Das Christentum ist selbst etwas Geschichtliches und bedarf gleichfalls der begründeten Einleitung und Hinführung. Zudem scheint es in mehr als einer Hinsicht mit der Metaphysik verknüpft zu sein.

Damit zeichnen sich die Konturen der neuen Grundwissenschaft ab: Sie soll Wissenschaft sein, d. h. ihre Sätze müssen ausgewiesen

---

[200] Vgl. I, S. 4, 174 f., 219 f., 255.

[201] Vgl. *Benno Erdmann,* Gedächtnisrede auf Wilhelm Dilthey, in: Abhandlungen der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse (Berlin 1912) S. 7: „Die Verneinung jeder möglichen metaphysischen Grundlegung der Geisteswissenschaften hebt die Notwendigkeit einer empirischen Wissenschaft, die für den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes grundlegend ist, nicht auf; sie wird vielmehr von den Tatsachen dieses Zusammenhanges gefordert. Die Idee dieser nicht vorhandenen, sondern erst zu suchenden Wissenschaft, die positive Ergänzung zu jener Negation, wie sie in dem ersten Buch der ‚Einleitung‘ entwickelt wird, ist überdies nicht lediglich die herrschende Idee für das Werk selbst, sondern die Seele, die Energie und Entelechie von Diltheys gesamter literarischer Produktion.“

[202] In einem späteren Brief spricht Dilthey von den Katastrophen, auf die das Zeitalter wegen seiner „Glaubenslosigkeit“ zueile. „Seine Unfähigkeit, Überzeugungen, welche den Menschen gegen die armselige, umzingelnde, geschwätzige, begehrliche, bietende, unterstützende gesellschaftliche Menge frei machen und ihn den wahren, im Unsichtbaren gegründeten Zusammenhang gegenüber finden, zu erhalten oder — was dasselbe — neu hervorzubringen, führt uns in diese Katastrophe“ (Briefwechsel S. 156). Vgl. *Heinz Lorenz,* Das Bewußtsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9 (1959) S. 59—68.

sein. Der Grund ihrer Wahrheit soll in ihnen selbst aufleuchten. Deshalb nennt sie Dilthey empirische oder Erfahrungswissenschaft. Diese Wissenschaft soll den Menschen so in sein eigenes Wesen, die Geschichte, hineinführen, daß er darin zugleich der echten Begründung der Geisteswissenschaften und der ihm eigenen Möglichkeit geschichtlicher Glaubensüberzeugungen inne werde.

a) Der Ansatz der neuen Wissenschaft

Ausgangspunkt der gesuchten Wissenschaft ist die Erkenntnis Kants, daß alle Wissenschaft Erfahrungswissenschaft ist und durch die Bedingungen des Bewußtseins Zusammenhang und eine diesen Bedingungen entsprechende Geltung besitzt[203]. Diesen erkenntnistheoretischen Ansatz hat Kant in einseitiger Weise bedacht. Er hat „die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand“[204] erklärt. Kant fragt in der „Kritik der reinen Vernunft“ nach der apriorischen Möglichkeit, einen Gegenstand als Gegenstand zu denken. So erarbeitet er lediglich eine Grundlegung und Klärung der Naturwissenschaften, denn die Naturwissenschaften betrachten die gleichbleibend vorhandene, geschichtslose, gegenständliche Wirklichkeit.

Gegenüber dieser kantischen Einengung will Dilthey seiner Besinnung „die volle, unverstümmelte Erfahrung“, „die ganze und volle Wirklichkeit“[205] zugrunde legen und auf den ganzen Menschen — „dies wollend fühlend vorstellende Wesen“[206] — als Ermöglichung der geschichtlichen Erkenntnis zurückgehen[207].

Im Bedenken dieses umfassenden Apriori macht sich nun noch

---

[203] Vgl. I, S. XVII. [204] A. a. O. S. XVIII.

[205] VIII, S. 171 (Aus einem Entwurf zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“).

[206] I, S. XVIII.

[207] Vgl. *Baring*, Diltheys Philosophie der Geschichte, S. 35. — Dilthey nimmt damit eine Schleiermachersche Thematik auf, erweitert sie aber um die Dimension der Geschichtlichkeit. Vgl. Schleiermacher, S. 779: „Hier gibt es nun seiner Betrachtungsweise ihren Charakter, daß er das seelische Leben nicht aus einem Spiel der Vorstellungen ableitet: in dem Lebensgefühl, in seiner Erweiterung, in den geselligen Empfindungen, in dem Wechsel der Einwirkugen, in denen er einer Außenwelt gewiß wird, und der Rückwirkungen, welche er auf diese übt in seiner letzten Vertiefung und Erweiterung, in welcher er sich mit allem eins und in einem Unbedingten gegründet weiß, liegt für ihn der Mittelpunkt unseres Daseins.“

eine Differenz gegenüber dem Kantschen Apriori bemerkbar: Dem unmittelbaren Vorhandensein des Gegenstandes entspricht die unmittelbare Präsenz des vorstellenden Subjektes. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ergeben sich als Modifikationen des an sich präsenten Objektes und Subjektes.

Der wollende, fühlende, vorstellende Mensch aber hat sein Wesen im Modus der Geschichtlichkeit. Das angezielte Apriori, das die gesamte Erfahrung und ihre Wissenschaft fundiert, zeitigt sich in der Geschichte allererst und ist so auf eigenartige Weise auch aposteriorisch. Damit verlieren die Worte a priori und a posteriori ihren scharf entgegengesetzten, von Kant festgestellten Sinn. In eilfertiger Konsequenz spricht Dilthey nun sofort von Entwicklungsgeschichte als der Weise der Geschichtlichkeit dieses „Apriori“ [208].

Die Konsequenz liegt darin, daß es Dilthey um eine kritisch nachprüfbare, gesicherte, d. h. wissenschaftliche[209] Begründung der Geisteswissenschaften geht.

Eine solche Begründung setzt voraus, daß das Fundament der Geisteswissenschaften in der Geschichte festgestellt und festgehalten

[208] Vgl. I, S. XVIII: „Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von Totalität unseres Lebens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben.“

[209] Vgl. a. a. O. S. 4 f.: „Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe, d. h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang konstant und allgemeingültig, dessen Verbindung begründet, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung zu einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Bestandteil der Wirklichkeit durch diese Verbindung von Sätzen in seiner Vollständigkeit gedacht oder ein Zweig der menschlichen Tätigkeit durch sie geregelt wird.“ — Vgl. damit die Ausführungen *Sigwarts,* Logik II, S. 4 f.: Aufgabe der Logik ist es, die „durchgängige Bestimmtheit“ der Begriffe — durch den extensiv vollständigen Aufweis der „einfachen Begriffselemente“, die „von allen in gleicher Weise gedacht“ werden, und ihrer Synthesen — und die Begründung der Urteile — durch Begründung und extensiv vollständigen Aufweis aller Axiome — festzustellen. Daran schließen sich die Fragen der Methodenlehre: „Durch welches Verfahren ist es möglich, die sämtlichen einfachen Elemente unseres gesamten Vorstellungsinhalts so zu fixieren, daß wir ihrer Übereinstimmung in allen Denkenden sicher sein können, und die Formen ihrer Synthese so zu bestimmen, daß sie in übereinstimmender Weise von allen zu zusammengesetzten Begriffen kombiniert werden? Durch welches Verfahren ist es möglich, sich der letzten Voraussetzungen alles Urteilens bewußt zu werden, von denen alle Begründung der nicht unmittelbar evidenten Urteile abhängt, und wie vermögen wir die Begründung jedes einzelnen Urteils auf eine für alle zwingenden Weise herzustellen?“

werden kann. Das Apriori muß etwas Festes, Konstantes sein. Soll es gleichwohl geschichtlich sein, so läßt sich dies nur so denken, daß das geschichtliche Nacheinander fortschreitend die verschiedenen Seiten des Gleichen enthüllt. Das ist der Begriff einer Entwicklung.

Da dies Konstante — als Ermöglichung des „Gesamterlebnisses der geistigen Welt“ [210] — nicht gegenständlich gedacht werden darf, so ist das gesuchte Apriori für Dilthey die „ganze *Menschennatur*“ [211], wie sie sich in der Geschichte *fühlend, wollend, vorstellend* entwickelt [212].

Aus dieser Kennzeichnung der „Menschennatur“ ergibt sich die Zuordnung von Natur- und Geisteswissenschaften. Die apriorischen Bedingungen beider Wissenschaftstypen gründen in der geschichtlichen Menschennatur. Aber dieser Gründungszusammenhang führt nicht zur Aufhebung des Unterschiedes. Da Erfahrung überhaupt nur möglich ist durch Rezeption, entweder mittels der äußeren Sinne oder der inneren Auffassung „der psychischen Ereignisse und Tätigkeiten“ [213], so bleiben hier kraft ihrer Herkunft zwei Phänomenenbereiche [214]: Der Bereich innerer und der Bereich äußerer Erfahrung. Gegenüber der Außenwelt ist eine zweifache Erkenntnisstellung möglich.

Dem isolierten Denken als reinlicher Distanzierung des Subjektes vom Gegenstand bleibt dieses reines, entgegen-scheinendes Erscheinungsbild. Wirklichkeit im qualifizierten Sinne wird im Vorstellen nicht erfahren. Zwar ist das, was dort erscheint, in seinem Aufscheinen unbestreitbar, aber die hier waltende Distanz der Beobachtung hält den Beobachter und die Wirklichkeit so auseinander, daß nicht die Dinge erfahren werden, sondern nur die Erscheinung als Schein die Kluft der Distanz überwindet.

Wollen, Fühlen, Vorstellen in ihrem Zusammenspiel haben da-

---

[210] A. a. O. S. 9. [211] A. a. O. S. XVIII.

[212] Deutlicher als aus manchen Einzelzügen ergibt sich aus diesem fundamentalen Ansatz Diltheys Nähe zum Positivismus. Der Gedanke einer sich entwickelnden Menschennatur, die leitende Idee von Wissenschaft überhaupt, haben ihre Anklänge in der positivistischen Auffassung der Wirklichkeit und der Wissenschaften. — Vgl. *Hans Sommerfeld,* Wilhelm Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Berlin 1927) bes. S. 32—39, 70—72. — Die folgenden Erörterungen lassen die grundlegende Differenz der Diltheyschen Konzeption gegenüber dem Positivismus erkennen. [213] I, S. 8. [214] Vgl. a. a. O. S. 15.

gegen ihr Wesen am anderen. Sie sind unmittelbares Innesein des anderen. Dilthey erläutert dies am Fühlen des Widerstandes[215]. Die voll-menschliche Erfahrung ist Umgang mit der Wirklichkeit in jener Offenheit, in der die Wirklichkeit sich selbst lebendig zur Geltung bringt[216]. Diese Offenheit ist das Leben, nicht das Sein. So ist die äußere Wirklichkeit als *Leben* gegeben, nicht als das, was sie *ist*. Deswegen unterscheidet Dilthey zwischen der erfahrenen und der an-sich seienden Wirklichkeit. „Tritt man aber in die Welt des Geistes und untersucht die Natur, sofern sie Inhalt des Geistes, sofern sie als Zweck oder Mittel in den Willen eingewoben ist: Für den Geist ist sie eben, was sie in ihm ist, und was sie an sich sein mag, ist hier ganz gleichgültig.“[217]

Als Exponenten der zwei möglichen, nicht in eine Einheit hin zu übersteigenden Erkenntnisweisen bewahren Natur- wie Geisteswissenschaften einerseits ihre unaufhebbare Selbständigkeit[218], andererseits bilden sie eine Einheit, weil die grundlegenden Kategorien des vorstellenden Denkens — etwa Substanz, Ursache und Wirkung[219] — aus der lebendigen Erfahrung der Wirklichkeit stammen und umgekehrt die lebendige Erfahrung der Wirklichkeit durch das in den Naturwissenschaften negativ sich geltend machende An-sich der Dinge beunruhigt und relativiert bleibt.

Von dieser Wendung des Gedankens aus wird die Geschlossenheit des Diltheyschen Ansatzes sichtbar. Die Idee der Entwicklungsgeschichte, das leitende Verständnis von Wissenschaft und die Auffassung vom Wesen des Geistes als der wollend-fühlend-vorstellenden Menschennatur zeigen ihre innere Zusammengehörigkeit. Da die wollend-fühlend-vorstellende Menschennatur, der Geist, nicht einfachhin als Offenheit für das, was ist, das Wesen des Geistes nicht als Da-sein der Wirklichkeit gefaßt wird, sondern als Leben, in dem die Natur nicht in ihrem An-sich aufgeht, so bildet der Geist selbst eine Natur — die Menschennatur —, die sich dialektisch der äußeren Natur entgegensetzt. Als solcher Gegensatz ist der Geist etwas Festes, Konstantes, nicht reines Vernehmen. Geschichte bedeutet folglich für den Geist Offenbarung neuer Seiten des

---

[215] Vgl. a. a. O. S. 395. [216] Vgl. a. a. O. S. XIX.
[217] A. a. O. S. 21. [218] Vgl. a. a. O. S. 14—18. [219] Vgl. a. a. O. S. 8, 204 f.

Gleichen, d. h. Entwicklung. Werden nun die Geisteswissenschaften auf den entwicklungsgeschichtlich gefaßten Geist als ermöglichenden Grund zurückgeführt, so ergibt sich die Möglichkeit einer Grundwissenschaft, die wissenschaftlich im Sinne der angeführten Charakteristik ist, d. h. von einem durchgängig bestimmten, allgemeingültigen Denkzusammenhang beherrscht ist. Dieser Denkzusammenhang ist hier der Geist oder die wollend-fühlend-vorstellende Menschennatur selbst, die in ihrer sich entwickelnden Lebendigkeit sich selbst offen und hell ist.

b) Gliederung und Methode der neuen Wissenschaft

Aus dieser Konzeption ergeben sich logisch Gliederung und Methode des Werkes. Eine Übersicht über die einzelnen Geisteswissenschaften soll einleitend die Möglichkeit und Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung erweisen (erstes Buch). Das zweite und dritte Buch folgen der Entwicklung der Einzelwissenschaften und ihrer zunächst metaphysischen, später erkenntnistheoretischen Begründung. Daran soll sich Diltheys eigene erkenntnistheoretische Grundlegung anschließen (viertes und fünftes Buch). Veröffentlicht hat Dilthey 1883 lediglich das erste und zweite Buch.

Diese Gliederung resultiert aus der Methode, die ihrerseits durch den Ansatz vorgezeichnet ist. Das „Gesamterlebnis der geistigen Welt“ [220] soll auf seinen Grund hin befragt und damit die Tragfestigkeit dieses Gesamterlebnisses für die menschliche Existenz erwiesen werden. Nun tritt aber dieser Grund als geschichtliches Apriori nur nach und nach ans Licht, und zwar in den faktischen Erfahrungen und Wissenschaften. Der entwicklungsgeschichtlichen Stufe der Wissenschaften korrespondiert so jeweils die Erfahrung des Grundes, die sich in einer entsprechenden Grundwissenschaft artikuliert. Die Lage der Einzelwissenschaften bestimmt die Konzeption der Grundwissenschaft. Dem Typ der antiken und mittelalterlichen Einzelwissenschaften gehört die Metaphysik zu. Der epochale Wandel in der Neuzeit, der zur Ausbildung einer ganz neuen Art von Einzelwissenschaften führt, ermöglicht und fordert die Ausbildung einer die Metaphysik ablösenden ersten Wissen-

---

[220] A. a. O. S. 9.

schaft[221]. Die Methode als Weg zur Sache ist also die Geschichte, näherhin die Wissenschaftsgeschichte.

Diese Konzeption Diltheys erwächst offensichtlich aus der Tradition der historischen Schule. Die wollend, fühlend, vorstellende Menschennatur entspricht dem Geist bei Humboldt, der Humanität bei Boeckh[222]. Zugleich stellt Diltheys erste Wissenschaft etwas völlig Neues dar. Sie ist — ähnlich wie die Philosophie Hegels — eine höchste Weise von Sinnerschließung, welche Religion, Dichtung, Philosophie, Wissenschaft erhellend begründet und so in sich begreift, dabei aber alle Attribute einer Erfahrungswissenschaft trägt. Diese nach dem Modell einer transzendentalen Logik entworfene Grundwissenschaft besitzt durch den unmittelbaren Einschluß von Wollen und Fühlen[223] — in den Kantischen Kritiken ist die dreifaltige Einheit in eine Dreiheit zerfallen — einen „überlogischen" Charakter, der alleine der Weite und Vielseitigkeit des geschichtlichen Lebens entspricht[224].

Es scheint, als habe Dilthey mit gewaltigem Griff die Impulse des Denkens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in eine Synthese zu bringen gesucht: das faszinierende Pathos der auf Empirie und Nachprüfbarkeit bauenden Wissenschaftlichkeit, den Ausgriff nach der ganzen Breite der Wirklichkeit, die Entdeckerfreude an der geschichtlichen Welt und dem Gestaltenreichtum des geschichtlichen Bewußtseins, die sorgsame Respektierung der erkenntnistheoretischen Grenzen.

Folgt man allerdings den Erörterungen der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" im einzelnen, dann zeigt sich, daß auch dieses scheinbar durchsichtig konzipierte Werk auf verborgene Weise vom Widerspiel der beiden Tendenzen beherrscht ist, die bereits am Ende der frühen Schaffensperioden Diltheys hervortraten[225]. Die Unversöhnbarkeit beider Momente läßt den Entwurf scheitern. So soll

---

[221] Vgl. a. a. O. S. XIX: „Der Beweis wird versucht, daß eine allgemein anerkannte Metaphysik durch eine Lage der Wissenschaften bedingt war, die wir hinter uns gelassen haben, und sonach die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist." [222] Vgl. S. 57—63, 64—67.

[223] Die Dreiteilung von Vorstellen, Fühlen und Wollen findet sich bei Dilthey wie bei Yorck. Die Charakteristik der einzelnen Funktionen scheint von Yorck inspiriert zu sein. Bei ihm finden sich die eindringlicheren Phänomenanalysen. — Vgl. S. 323—335.

[224] Vgl. I, S. 24. [225] Vgl. S. 167 f.

der folgende Abschnitt den verborgenen Aporien nachgehen, die sich in Diltheys Bestimmung der Grundwissenschaft aus der Übersicht über die Geisteswissenschaften finden (erstes Buch). Die Aporien werden von den einzelnen Etappen des Diltheyschen Gedankenganges aus aufgewiesen, so daß — über Ansatz und Methode hinaus — auch die Einzelzüge seines Werkes sichtbar werden. Ein weiterer Abschnitt wird die Metaphysikinterpretation Diltheys behandeln (zweites Buch)[226].

2. *Die verdeckten Aporien im Entwurf der zu suchenden Wissenschaft*

a) Die Ortsbestimmung der Grundwissenschaft

Dilthey stellt seiner einleitenden Übersicht eine Skizze vom Wesen der Geisteswissenschaft voran, aus der sich eine Ortsbestimmung der Grundwissenschaft ergibt. Die Geisteswissenschaften sind aus der „*Praxis* des Lebens selbst erwachsen“[227], aus dem Differenzierungsprozeß der Gesellschaft und ihren Bedürfnissen[228]. Sie sind deren Selbstdarstellung, umgekehrt ist die gesamte „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit“[229] ihr Forschungsgebiet. Die Geisteswissenschaften haben folglich ihr Wesen in der für die menschliche Gesellschaft notwendigen Vermittlung mit sich selbst[230]. Die Geschichte erscheint als der Schaffensprozeß der Gesellschaft[231], als Weise, wie das Leben zu sich selbst kommt. In diesem Ganzen, der Geschichte, hat alles einzelne seinen Sinn und Ort. Dieses Ganze aber wird in

[226] Vgl. S. 192—206. [227] I S. 21. [228] Vgl. a. a. O. S. 39. [229] A. a. O. S. 24.

[230] Dilthey gebraucht das Wort Gesellschaft für das geschichtliche „sich entwickelnde Ganze“ (a. a. O. S. 36). Er hebt diesen Sprachgebrauch ausdrücklich von der Redeweise der Staatsrechtslehrer ab (ebd. Anm. 1). „Gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit“ ist folglich ein Pleonasmus. Es drückt sich in ihm die Entgegensetzung zur natürlichen, ungeschichtlichen Wirklichkeit aus. Nietzsche persifliert in seiner Kritik von Diltheys Buch diese Entgegensetzung und nennt die gesellschaftlich-geschichtlichen die „unnatürlichen Wissenschaften“ (Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 355. Nietzsche, Werke, hrsg. v. K. Schlechta [München o. J.] Bd. II, S. 223). Zum Verhältnis Nietzsche — Dilthey vgl. die These von *J. Kamerbeek*, Dilthey versus Nietzsche, in: Studia Philosophica 10 (1950) S. 52—84 und ihre Beurteilung durch *Georg Misch*, Dilthey versus Nietzsche, in: Die Sammlung 7 (1952) S. 378—395. [231] Vgl. I, S. 116.

den Geisteswissenschaften jeweils gesondert und abstrakt aufgefaßt. Jede einzelne Wissenschaft umfaßt drei Klassen von Aussagen[232]: *Wirklichkeitsaussagen*, in denen das Singulare, Individuelle erfaßt wird; *Theoreme oder Gesetze*, durch die abstrakte Gleichförmigkeiten zwischen geschichtlichen Individuen ausgesagt werden; *Regeln und Werturteile*, durch die die Wirklichkeit „in Richtung auf Gestaltung der Zukunft“ [233] beurteilt, ergriffen oder abgelehnt wird.

Das, was durch diese drei Klassen von Aussagen im Verbande einer Wissenschaft erfaßt wird, ist immer nur ein Aspekt der geschichtlichen Wirklichkeit. So bewegen sich die Geisteswissenschaften insgesamt in einer Distanz von der Geschichte. Sie entspringen zwar der Vermittlungsbewegung, sie sind aber in ihrer Begrenztheit und Sonderung nicht reines Zwischen, in der die Vermittlung sich zusammenschließen könnte. Sie sind Mittel, die der Vermittlung in die Mitte und ins Ganze bedürfen. Erst von dieser Mitte her empfangen sie ihren Sinn und Ort im Ganzen. Zugleich bildet das geschichtlich gewachsene Wesen der Geisteswissenschaften, ihr von allen bejahter Sinnzusammenhang einen unübersehbaren Verweis auf die verborgene Mitte.

Das ist der Nerv der Argumentation, mit der Dilthey — ausgehend von den einzelnen Wissenschaften — die Notwendigkeit der ersten Wissenschaft demonstriert[234]. Hier ergibt sich ein Ausblick auf den Ort der Grundwissenschaft, jenen Raum, in den sie zu führen hat, welcher Diltheys Konzeption widerstreitet.

Nach Dilthey sollte jener Raum, den die Grundwissenschaft zu erhellen hat, die fühlend-wollend-vorstellende Menschennatur sein. Nun hat aber diese Wissenschaft, dem gleichen Diltheyschen Ansatz zufolge, an jenen Ort zu führen, an dem sich die geschichtliche Wirklichkeit in ihrer vollen, ungesonderten Individualität zeigt, d. h. ins *Ganze* der geschichtlichen Wirklichkeit.

---

[232] Vgl. a. a. O. S. 26 f. [233] A. a. O. S. 27.

[234] Vgl. I, S. 27 f.: „Jede Einzelwissenschaft entsteht nur durch den Kunstgriff der Herauslösung eines Teilinhaltes aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit... Die Gliederung dieser Wissenschaften, ihr gesundes Wachstum in ihrer Besonderung ist sonach an die Einsicht in die Beziehung jeder ihrer Wahrheiten auf das Ganze der Wirklichkeit, in der sie enthalten sind, sowie an das stete Bewußtsein der Abstraktion, vermöge deren diese Wahrheiten da sind, und des begrenzten Erkenntniswertes, der ihnen gemäß ihrem abstrakten Charakter zukommt, gebunden.“

Solche Ortschaft ist kein beliebiger Standpunkt, fixiert durch die Willkür der Hinsicht, er ist rein und lauter gewiesen durch das, was *ist* — die individuelle Wirklichkeit — so wie sie *ist*, nämlich bezogen auf alles, was ist. Das Sein des Seienden erweist sich so als die gesuchte Ortschaft, als jene Mitte, in welcher ein jedes ist, was es ist: — es selbst — und doch zugleich übereinkommt mit allem, denn ein jedes *ist*. Soll die Grundwissenschaft — in der Konsequenz dieses Gedankens — die Geisteswissenschaften in ihre Mitte hinein vermitteln, so hat sie jene Ortschaft der Mitte, das Sein des Seienden, zu erhellen, sein Verständnis zu erheben. Dilthey hat in seinem Spätwerk diese Wendung vollzogen, wenn er jenes Umfassende, in dem und aus dem ist, was ist, Leben und seine Grundwissenschaft eine Besinnung auf das Leben nennt[235].

b) Das Grundelement der neuen Wissenschaft

Die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit im ganzen baut sich aus Menschen als ihren „Elementen“ auf. Dilthey bezeichnet sie als „psychophysische Lebenseinheiten“[236].

Jede Einheit ist ein Individuum, das sich von innen als Lebenseinheit erfährt. Zugleich ist jede dieser Einheiten ein Ganzes, eine Welt. „Ist doch die Welt nirgends anders als in der Vorstellung eines solchen Individuums.“[237] Die Welt aber ist zugleich das, worin sich das Individuum vorfindet. Es empfängt Eindrücke von der Welt, reagiert, bewegt sich in ihr. Sein ganzer „Inhalt“ ist die Welt. So ist es der höchste Wesenszug der psychophysischen Lebenseinheit, des Individuums, daß es „in etwas lebt, das nicht es selber ist“[238].

Dieses Innesein kann nicht konstruiert werden[239]. Was menschliches Individuum *in* der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt meint, jenes Selbstsein „inmitten von“, kann nur von *innen* erfahren werden, in „dem Erlebnis, welches das Individuum sich selber in der Gesellschaft ist“[240].

---

[235] Vgl. S. 239.

[236] I, S. 28. — *Gustav Th. Fechner* hat 1860 eine Schrift „Elemente der *Psychophysik*“ veröffentlicht, in welcher er anhand einer Reihe von Gesetzen über das Verhältnis von Empfindungsart bzw. -grad und physikalisch meßbaren Reizen eine exakte Wissenschaft des Seelischen zu entwerfen sucht. Vgl. vom selben Verf., In Sachen der Psychophysik (Leipzig 1877). [237] I, S. 29. [238] A. a. O. S. 30. [239] A. a. O. S. 31. [240] Ebd.

Mit dieser Charakteristik wird der Mensch offensichtlich von jener Mitte her verstanden, die ihn als Individualität mit den anderen Menschen, mit Welt und Geschichte übereinkommen läßt, und zwar so, daß die Stätte der Übereinkunft — das Sein des Seienden — der Innenraum des Menschen selbst ist. Diese Einsicht wendet Dilthey auf eine eigentümliche Weise um.

Die Darstellung der psychophysischen Lebenseinheit ist nach Dilthey die Biographie. Soll die Biographie den Menschen in der völligen Einheit mit der Welt erfassen, so muß der Biograph den Menschen beschreiben, „wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt, als irgendeinem Teil der Erde“ [241]. So allein schildert der Biograph die „fundamentale Tatsache rein, ganz, in ihrer Wirklichkeit“ [242].

Aus dem Vergleich der Biographien läßt sich die Anschauung von Typen, Ständen, Verbänden, Zeitaltern gewinnen und schließlich die Geschichte erhellen. Diese Forschung weist Dilthey der neu zu konzipierenden Anthropologie oder „deskriptiven“ Psychologie [243] zu. Sie soll die Individualgestalten durch historische Forschung herausstellen und auf ihren Ursprung, die wollende, fühlende, vorstellende Menschennatur zurückführen. Durch solche Deskription, „welche Tatsachen und Gleichförmigkeiten aus Tatsachen feststellt“ [244], wird ein Fundament für die Geisteswissenschaften gewonnen, das keine Hypothesen umschließt. Aus diesem Grunde nennt Dilthey die projektierte deskriptive Psychologie auch — in Anlehnung an Novalis [245] — „Realpsychologie“ [246]. Sie soll einen ersten integrierenden Teil der gesuchten Grundwissenschaft bilden.

Blickt man von dieser Wendung des Gedankens auf das ursprüngliche Verständnis des menschlichen Daseins, so zeigt sich eine eigentümliche Umkehr des Weges. Das Dasein des Menschen wurde gekennzeichnet als ein In-der-Welt-Sein. Das „Innen“ wurde als die Mitte verstanden, in der Welt und Mensch in ihrer Geschichtlichkeit übereinkommen und füreinander da sind. Dieses Innesein kann in seiner geschichtlichen Färbung zweifellos in einer Biographie zur

---

[241] A. a. O. S. 33 f. [242] A. a. O. S. 34. [243] A. a. O. S. 33.
[244] A. a. O. S. 32. [245] Vgl. S. 144. [246] I, S. 34.

Sprache kommen. Die Biographie vermag die geschichtliche Individualität in ihrer Welt so darzustellen, daß die Einheit dieser Individualität mit ihrer Welt, das heißt aber jener helle Innenraum, irgendwie ansichtig wird.

Merkwürdig umgebogen wird der Gedanke aber, wenn Dilthey die Darstellung solcher Totalitäten vergleichen und aus den Vergleichen eine Wissenschaft aufbauen will. Der Begriff einer fortschreitenden Wissenschaft führt offensichtlich aus jenem „Innen" heraus, er macht die Einheit des Innen zu einem vergleichbaren, verrechenbaren Faktor.

Freilich kommt diese Wendung des Gedankens nicht unvermutet. Die Weise, wie Dilthey das Dasein des Menschen erläutert, läßt bereits — gleichsam unter der Oberfläche verdeckt — die gegenwendige Strömung bemerken. Am deutlichsten manifestiert sie sich in der vertrackten Sprache. Der Mensch wird „psychophysische Lebenseinheit" genannt. Er ist „Element" einer großen Wechselwirkung[247]. „Seine ganze Inhaltlichkeit ist nur eine inmitten der umfassenden Inhaltlichkeit des Geistes in der Geschichte und Gesellschaft vorübergehend auftretende einzelne Gestalt." [248] Der Mensch wird als Erscheinung der apriorischen Menschennatur gedacht. In gleicher Weise zeigt sich die Gegenströmung, wenn Dilthey von den „Bestandteilen" der menschlichen Natur redet, auf die die einzelnen Typen oder Bereiche der Kultur zu gründen seien. Auch dieser Ausdruck folgt gradlinig aus dem leitenden Wissenschaftsverständnis: Die sich entwickelnde, wollend-fühlend-vorstellende Menschennatur wird als historisch festgestellte, anderes Feststellbares begründende zum vorhandenen Bestand, ihre einzelnen Züge zu Bestandteilen.

Diese sprachlichen Zeugnisse sind deshalb so beachtenswert, weil Dilthey betont, die Geisteswissenschaften dürften keine fremde, von den Naturwissenschaften entlehnte „Bildersprache" [249] sprechen, da es bei ihnen um unmittelbar von innen heraus Erfaßbares gehe. Diese eigene Sprache aber soll „die Entwicklung fester und allgemeingültiger Begriffe auf dem Gebiet geistiger Tatsachen" fördern[250].

---

[247] Vgl. a. a. O. S. 36. [248] A. a. O. S. 30. [249] A. a. O. S. 71. [250] Ebd.

Wie der Gedanke der Grundwissenschaft als fortschreitender Erhellung der apriorischen Natur aus der Mitte als der Ortschaft der Vermittlung wegführte, so lenkt hier die Idee vergleichender Wissenschaft vom geschichtlichen Wesen des Menschen ab, der in diese Mitte hineingehört, da sie sein „Innen", sein eigentlicher Lebensraum ist.

Eine gleichgeartete Widersprüchlichkeit zeigt sich in dem Entwurf der Wissenschaft von den „Theorien zweiter Ordnung", die — analog wie Anthropologie und deskriptive Psychologie — die grundlegenden Typen der überindividuellen geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu erforschen haben.

c) Die Elemente zweiter Ordnung

Die Wissenschaften, die sich mit überindividuellen Phänomenen beschäftigen, werden durch Theorien zweiter Ordnung fundiert. „Diese haben die Wahrheiten der Anthropologe zu ihrer Voraussetzung, sie wenden diese Wahrheiten auf die Wechselwirkung von Individuen unter den Bedingungen des Naturzusammenhanges an, und so entstehen die Wissenschaften der Systeme der Kultur und ihrer Gestaltungen, der äußeren Organisation der Gesellschaft und der einzelnen Verbände innerhalb derselben." [251]

Dilthey lehnt ausdrücklich jene abstrakten, nebulosen Wesenheiten ab, „dergleichen Kunst, Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, Religion sind" [252]. Es gibt überall nur Wechselwirkungen von psychophysischen Lebenseinheiten. Diese Wechselwirkungen sind unermeßlich [253]. Ihre Einzelheiten entziehen sich dem anschauenden Blick. Gleichwohl lassen sich gewisse Grundformen oder Typen von Wechselwirkungen feststellen, denen eine geschichtliche Konstanz eignet.

In abstrakter Architektonik erklärt Dilthey *Kultursysteme* als Gefüge von Wechselwirkungen, die auf je verschiedenen Zwecksetzungen der Individuen beruhen [254]. Diese Zwecksetzungen gründen in verschiedenen Bestandteilen der wollend-fühlend-vorstellenden Menschennatur. Die entstehenden Gebilde sind Zweckzusam-

---

[251] I, S. 41. [252] A. a. O. S. 42. [253] Vgl. ebd. [254] Vgl. a. a. O. S. 49—52.

menhänge. In ähnlicher Weise gründen *Organisationen* in „den Willen“ [255], die sich zu einer Bindung im Ganzen vereinen usw. Die „Bestandteile“ der Menschennatur, die als Prinzipien dieser Typen fungieren, nennt Dilthey „psychophysische Tatsachen zweiter Ordnung“ [256]. Er zählt — ohne den Versuch einer Ableitung — auf: „Gemeingefühl, Gefühl des Fürsichseins (eine Tatsache, für die wir kein Wort haben), Herrschaft, Abhängigkeit, Freiheit, Zwang.“ [257] An anderer Stelle nennt er „die Tatsache von Bedürfnis, Arbeit, Herrschaft, Befriedigung“ [258].

Die Systeme, die sich auf solche Tatsachen gründen, haben die Eigenart, sich in sich zu steigern, da sie durch Mitteilung an weitere Individuen nicht gemindert, sondern intensiviert werden. Ein weiteres Moment, das zu ihrer Steigerung beiträgt, ist ihre Objektivation. Da die Wechselwirkungen der Individuen die Außenwelt mit einbeziehen und sich in ihr ausprägen, so gewinnen die Systeme hier gleichsam eine selbständige Existenz, die auf die Individuen zurückwirkt [259]. Der Rhythmus der Steigerung steht in direkter Proportion zum Maß der Mitteilung und Objektivation. Die Steigerung hat den Charakter des Fortschrittes. Der je umfassendere Aufweis dieser Tatsachen zweiter Ordnung ermöglicht es, die sekundären Geisteswissenschaften in einen entsprechend festeren Begründungszusammenhang zu bringen. Dieser Konstruktion läuft eine andere Überlegung Diltheys merkwürdig entgegen. „Tatsachen zweiter Ordnung“ können nicht deduziert oder konstruiert werden [260]. Sie werden von „innen“ heraus verstanden und bieten sich nur der geschichtlichen Anschauung dar [261]. Diese Behauptung Diltheys wird verständlich, wenn man auf die Phänomene achtet, die er als Tatsachen zweiter Ordnung bezeichnet. Das Gemeinschaftsgefühl, das Gefühl des Fürsichseins, Herrschaft, Freiheit und Zwang, Arbeit, Bedürfnis und Befriedigung sind offensichtlich Weisen des Mitseins mit anderen, des Umgangs mit der Welt, des Daseins des Menschen. Sie sind Gestalten jener Grundbefindlichkeit des Menschen, seines „Inne-Seins“, und werden so von „innen“, d. h. als Vollzüge des „Innenraums“, verstanden.

---

[255] A. a. O. S. 44. [256] A. a. O. S. 114. [257] A. a. O. S. 68. [258] A. a. O. S. 104. [259] Vgl. a. a. O. S. 50 f. [260] Vgl. a. a. O. S. 73. [261] Vgl. a. a. O. S. 76.

Wie die Tatsachen zweiter Ordnung, so haben auch die auf sie gegründeten Systeme an diesem geschichtlichen Wesen teil: Auch sie lassen sich nicht konstruieren und sind nur der geschichtlichen Anschauung zugänglich [262]. So fordert Dilthey eine deskriptive Ethnologie, eine deskriptive Lehre von den Kultursystemen, Organisationen und Rechtssystemen [263]. Die einzelnen Systeme erscheinen hier als in sich stehende, geschichtlich erfahrene Sinngestalten.

Der abstrakten Konstruktionsmethode entgegen, mit der Dilthey die Geisteswissenschaften zweiter Ordnung durch einen festgestellten Kreis von Tatsachen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang bringen will, entfaltet sich hier plötzlich jedes einzelne System in unableitbarem Aufgang zu eigenem Sinn. Der Raum der Entfaltung und des Verstehens dieser Gestalten aber ist jener „Innenraum" des Menschen, in der der Mensch innestehend zugleich auf jeweilige einmalige, geschichtliche Weise beim anderen ist.

So macht sich hier dieselbe Dissonanz zwischen dem konstruktiven, wissenschaftlichen Denken und dem Verstehen geschichtlicher Phänomene bemerkbar, die sich in den voraufgehenden Abschnitten gezeigt hatte. Dilthey hat diese Dissonanz gespürt. Der Schlüssel zu ihrer Auflösung scheint ihm im Verständnis der Erkenntnistheorie als Selbstbesinnung zu liegen, die das Wesen der ersten Wissenschaft ausmacht.

d) Das Wesen der ersten Wissenschaft

Entsprechend dem Ansatz ist die Grundwissenschaft im ganzen erkenntnistheoretischer Natur. Im ersten Buch der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" weist ihr Dilthey zunächst die Aufgabe zu, die aus geschichtlicher Forschung gewonnenen Daten der deskriptiven Psychologie, die Tatsachen zweiter Ordnung und den darauf aufbauenden Zusammenhang der Einzelwissenschaften kritisch zu sichern und in ihrer Einheit aufzuweisen [264]. In dem Ausblick, mit dem das erste Buch schließt, wird die Aufgabe näher erläutert [265].

---

[262] Vgl. a. a. O. S. 73 und 76. [263] Vgl. a. a. O. S. 40—42.
[264] Vgl. I, S. 68. [265] Vgl. a. a. O. S. 86—120.

Jede Einzelwissenschaft bewegt sich in der von unermeßlich vielen, aufeinander wirkenden Individualitäten gebildeten konkreten Wirklichkeit. Als Aufweis gesetzmäßiger Zusammenhänge ist jede Wissenschaft Entwurf im Horizont umfassender Gesetzlichkeit. Als menschlicher Vollzug ist sie eingebettet in den Kosmos der Werte und sittlicher Pflichten[266]. Weil jede Geisteswissenschaft sich im Raume dieser drei umgreifenden Beziehungen vollzieht, deswegen artikuliert sie sich notwendig in jenen drei Klassen von Urteilen: in Wirklichkeitsaussagen, Gesetzen oder Theoremen und Werturteilen[267].

Inwiefern kann nun durch eine erkenntnistheoretische Besinnung dieses dreifach sich zeigende Umgreifende so erhellt werden, daß die wissenschaftliche Einordnung und Zusammenordnung der Einzelwissenschaften möglich wird, und welche Rolle spielen dabei die aufgewiesenen „Elemente" erster und zweiter Ordnung?

Die erkenntnistheoretische Besinnung ist ein Anmessen. Sie will — als Kritik des Erkenntnisvermögens — an den unkritischen, direkten Erkenntnisvollzug einen Maßstab anlegen. Die Vorstellung soll auf ihre Angemessenheit an die Wirklichkeit geprüft werden. Ein vergleichendes Messen setzt eine Meßordnung voraus, die die zu messenden Größen umfaßt. Kant setzt diese Ordnung fest, indem er an der Erkenntnisweise der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften Maß nimmt. Er bestimmt das Wesen dessen, was erkannt wird, als Gegenstand-Sein. Damit sind die Vorstellung — als Vorstellung von einem Gegenstand — und die Wirklichkeit — als sich darbietende gegenständige Vorhandenheit — in das Verhältnis zweier vergleichbarer Größen gebracht. Hier ist die kritische Frage möglich, inwieweit das, was von der vorhandenen Wirklichkeit gegeben ist, zur Konstitution des Gegenstandes als solchen hinreicht. Der Fehlbetrag muß der apriorische erkenntniskonstitutive Beitrag der transzendentalen Subjektivität sein. Dilthey nennt dies das „Prinzip der Äquivalenz"[268]. Er kritisiert an der Kantschen Auffassung, daß er jenes, was erkannt wird, auf das Gegenstand-Sein einengt, und weist auf eine reiche Vielfalt ungegenständlicher Weisen von Erkennen hin.

---

[266] Vgl. a. a. O. S. 89. [267] Vgl. S. 177 f. [268] A. a. O. S. 117.

Diese Maßeinheit offenbart sich nach Dilthey nur in der Geschichte selbst, und zwar in den psychophysischen Lebenseinheiten, den psychophysischen Tatsachen zweiter Ordnung und den Einzelwissenschaften, die jeweils das „Innen", die geschichtlich maßgebliche Einheit von Wirklichkeit, Gesetz und Wert oder Regel aufleuchten lassen. Da diese „Mitte" als umfassendes Ordnungsprinzip und als Maßeinheit sich nicht ein für allemal feststellen, sondern sich nur je neu in geschichtlicher Forschung anzielen läßt, so erhält die erkenntnistheoretische Anmessung den Charakter einer Selbstbesinnung, die aus dem geschichtlich aufleuchtenden Maß immer wieder den Versuch der Anmessung unternehmen muß[269]. Man sollte erwarten, daß Dilthey angesichts des sich kundtuenden, aber nicht feststellbaren Maßes dem Begriff der erkenntnistheoretischen, vergleichenden Anmessung den Abschied gibt. Dem ist nicht so. Dilthey skizziert eine Weise erkenntnistheoretischer Anmessung, die sich gerade in der angegebenen Sachlage bewähren soll. Die Anmessung vollzieht sich in der Ausbildung einer geschichtlichen Logik, die im Gegensatz zur formalen Logik das jeweilige Ideal — die ordnende Mitte —, die Herkunft der einzelnen Elemente und den geschichtlichen Ort der Methode ausdrücklich macht[270]. Dabei gilt gleichfalls das Prinzip der Äquivalenz: Die Logik dringt „rückwärts in die Natur und den Erkenntniswert von Prozessen ein, deren Ergebnisse unsere früheste Erinnerung schon vorfindet. Und zwar kann sie dem so entstehenden, den inneren und äußeren Wahrnehmungsvorgang, sowie das diskursive Denken umfassenden Zusammenhang ein Prinzip der Äquivalenz zugrunde legen, welchem gemäß die Leistung, durch welche der Wahrnehmungsvorgang über das ihm Gegebene hinausgeht, dem diskursiven Denken gleichwertig ist."[271] Zur Veranschaulichung verweist Dilthey auf das Phänomen der unbewußten Schlüsse[272]. Dilthey objektiviert damit das in reiner Selbstgegebenheit Gegebene, indem er es auflöst in den Wahrnehmungsvorgang und das in ihm Gegebene. Beide Seiten werden in eine Beziehung gesetzt, die der Satz vom Grunde ausspricht[273].

---

[269] Vgl. a. a. O. S. 95. [270] Vgl. a. a. O. S. 117—119.
[271] A. a. O. S. 117 f. [272] Vgl. a. a. O. S. 118.
[273] Vgl. ebd.

Die ermöglichte Anmessung aber trägt wiederum den Charakter unendlicher Annäherung. Als angezielter Grenzbegriff erscheint eine wissenschaftliche Erkenntnis des Ganzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, eine Universalgeschichte[274], die empirisch und philosophisch zugleich ist. Mit dem Ausblick auf diese erkenntnistheoretische Selbstbesinnung und die damit gegebene fortschreitende Erhellung der Geschichte schließt Dilthey seine einleitende Übersicht. Die vorgeschlagene Lösung führt genau zu dem Ausgangspunkt der ursprünglichen Problematik zurück, denn die anvisierte Grundwissenschaft bedarf als stetige Annäherung selbst der Vermittlung in die Mitte.

e) Der Vorblick in den Grund des Scheiterns

Es soll versucht werden, von den aufgewiesenen Aporien aus in den Grund des Scheiterns vorzublicken.

Der bisherige Weg hatte zunächst in die Ortschaft geführt, in der allein die gesuchte Grundwissenschaft ihr Wesen entfalten kann: zum Sein des Seienden. Die Frage nach dem Zusammenhang der geschichtlichen Wissenschaften gewinnt ihren Grund und Boden nur in dieser Mitte. Erst von ihr aus sind alle Einzelwissenschaften Abstraktionen. Alles herausgelöste gesonderte einzelne ist ein Verweis auf diesen Ort, von dem her es übereinkommt mit allem und so zugleich seine Eigenart besitzt.

Der nächste Schritt hatte gezeigt, daß diese Ortschaft der Mitte, die den Wissenschaften und damit den Dingen ihr Wesen einräumt, der „Innen"-Raum des Menschen ist. Das Innestehen des Menschen, wodurch er für die Welt und die Welt für ihn da ist, ist das ihm je schon geschenkte Stehen auf dem Boden jener Ortschaft. Dieser Boden ist die ermöglichende Stätte aller Begegnung: Indem der Mensch hier steht, ist er auf je einmalige Weise bei allen Menschen und aller Welt, steht ihnen nahe oder fern. Der Boden, das Sein des Seienden, ist geschichtlich. So trägt das Mitsein mannigfache Züge, das „Innen" ist je verdichtet zu geschichtlichen Gestalten.

Es hat sich weiter im Verlauf der bisherigen Überlegungen gezeigt,

[274] Vgl. a. a. O. S. 95 und 119 f.

daß diese merkwürdige Ortschaft sich jeglicher wissenschaftlichen Vermessung entzieht. Dilthey hat diesen Versuch von jeder Wendung des Weges aus unternommen. Jedesmal scheitert er, und gerade das Scheitern läßt das Wesen jener Ortschaft erst recht erkennen. Sie ist unermeßlich. Das war zunächst am Charakter der Einzelwissenschaften deutlich geworden, die immer nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit, der die Ortschaft Raum gewährt, zu ermessen vermögen. Diese Ortschaft als je einmaliges „Innen" des Menschen entzieht sich jeder Feststellung ihrer Dimensionen durch Vergleichung und Summierung des einzelnen Inne-Seins, wie es die Biographie erfassen mag. Schließlich zeigt sich, daß ebenso wie das „Innen" auch das „Zusammen" und „Miteinander", das durch die Ortschaft gewährt wird, ein unermeßliches ist. Die Zusammengehörigkeit läßt sich nicht konstruieren, aus Elementen zusammensetzen. Sie bewährt sich gerade darin, daß jede Gestalt sich in eigener, unrückführbarer Sinnfülle entfaltet. Das „Zusammen" als Grund ist gerade nicht der nach dem Satz vom Grunde zu berechnende Grundstein eines Baues.

Die positive und negative Charakterisierung dieser Ortschaft, in der und von welcher her ist, was ist, ermöglicht das Verständnis und die Würdigung der letzten Etappe des Weges, den Dilthey in seiner einleitenden Übersicht führt.

Die Ortschaft, das Innere, die Stätte der Begegnung erweist sich hier als das Maßgebliche schlechthin. Die Möglichkeit von Fragen, die dem Erweis des Erkannten, seiner Gründung und seinem Zusammenhang nachfragen, setzt einen Maßstab voraus. Dieser Maßstab — das ist Diltheys geniale Einsicht — ist nicht etwas Ungeschichtliches, eine starre, vorliegende Meßlatte. Er geht in der Geschichte selbst auf, in deren einem, konkretem Vollzug dieser Maßstab je schon waltet, ohne daß er als solcher ausdrücklich gemacht worden wäre: die geschichtliche Konfiguration von Wirklichkeit, Gesetzlichkeit und Wert. Dieses Maß aber ist die Ortschaft der Mitte selbst, von der her die einzelnen Wissenschaften Wirklichkeiten, Gesetze und Werte erforschen, es ist das Innen, welches als Einheit, Ordnung und Maß waltet.

Von diesem Maß her bemißt sich alles. Im Hinblick auf es ergibt sich, was etwas ist, wie es eines ist und zusammengehört mit allem

übrigen. Die Stätte der Begegnung und der Übereinkunft ist das Maßgebliche, das allem seinen Platz anweist, alles messend und durchwaltend es selbst sein läßt.

Dilthey macht in diesem Zusammenhang auf ein merkwürdiges Phänomen aufmerksam: Die Geschichte schreitet letztlich fort durch die Selbstaufopferung und Hingabe des Menschen. „Die Verbindung des Individuums mit der Menschheit ist Realität. Ist doch eben dies das tiefste psychologische Problem, das Geschichte uns aufgibt, wie das Mittel des Fortschreitens in ihr in letzter Instanz die aufopfernde Hingabe des Individuums ist, an Personen, die es liebt, an den Zweckzusammenhang eines Systems der Kultur, welchem sein innerer Beruf eingeordnet ist, an das Gesamtleben der Verbände, als deren Glied es sich fühlt, ja an eine ihm unbekannte Zukunft, der seine Arbeit dient: Sittlichkeit also; denn diese hat eben kein anderes Merkmal als Selbstaufopferung."[275]

Wenn Dilthey die Selbstaufopferung als *das* Mittel des Fortschrittes der Geschichte bezeichnet, so ist dieses Mittel offenbar nicht als Mittel zu denken, das selbst nach anderen Mitteln und Vermittlungen riefe. Selbsthingabe, vorbehaltlose Aufopferung meint ja gerade den Abschied von allem, was als Mittel dienen könnte, da sie reiner Selbstverzicht ist. Wird solch umfassendes Lassen, die Entblößung von allem in der Aufgabe seiner selbst das Mittel der Geschichte genannt, so kann es nur die Vermittlung der Geschichte selbst meinen, das heißt jenes Geschehen, als welches Geschichte geschieht; jenes Geschehen, in dem Geschichte als Geschichte aufgeht und ist.

Dilthey nennt das, wofür die Aufopferung geschehen mag: für geliebte Menschen, die Kultur, die Gemeinschaften, schließlich die Zukunft selbst. Immer weitere Kreise eröffnen sich da, vom engsten, heimischen Lebenskreis über die großen Weltgestalten der Kultur, des Staates, in denen zugleich die Vergangenheit, das Herkommen aufbewahrt ist, bis in die unabsehrbar sich dehnende Zukunft. Offensichtlich ist alles, was zur Welt des Menschen gehört, und diese Welt im ganzen so, daß sie in der Aufopferung letztlich und gültig bejaht und vollzogen werden kann. Damit tut sich eine

---

[275] A. a. O. S. 100.

geheimnisvolle Dialektik auf: Im Abschied von allem, das Selbst eingeschlossen, bietet sich die höchste Möglichkeit des Menschen, mit allem übereinzukommen, alles in seinem Sinn zu bejahen und bei ihm zu sein. In dieser äußersten und eigensten Möglichkeit geschichtlicher Existenz offenbaren sich noch einmal wichtige Züge jener Ortschaft, die in der erkenntnistheoretischen Überlegung als das Maßgebliche erkannt wurde.

Nur durch den verborgenen Vorblick auf jenes Maßgebliche können Welt und Mensch als solche erfahren werden, die zuhöchst in der Selbstaufopferung des Menschen sind und so ihren eigenen Sinn gewinnen. Nur von jener Ortschaft als der maßgeblichen Mitte her fügt sich ja alles zusammen, erhält alles seinen Rang, Ort, Wert und sein Wesen im geschichtlichen Reigen des Ganzen. Nur von diesem Maß her ergibt sich folglich die letzte, angemessene Fügung des Menschen ins Ganze. Ist dieses letzte Sich-Fügen des Menschen die Selbstaufgabe, dann erweist sich in diesem Geschehen das Maß und die Mitte, durch die und in der solche Fügung geschieht als das reine Unverfügbare. Nur indem der Mensch sich ins Unverfügbare aufgibt, fügt sich alles zusammen. Die Geschichte als Weg des Menschen zum anderen, als Anwesenheit des Vergangenen und Hereinstehen des Künftigen führt so durch eine Mitte und bewegt sich in einer Mitte, die als Mitte zugleich das Höchste — weil Entzogenste — und das Unterste — weil Boden gebend —, so aber das Entfernteste und das Nächste ist.

Dilthey hat die Unverfügbarkeit und Entzogenheit jener Maß gebenden Mitte deutlich gesehen. Mit Vehemenz lehnt er jede Formel, jedes Prinzip ab, das jene Mitte fassen wollte. Es ist auffällig, daß er in dieser Polemik nicht nur den positivistischen Naturbegriff und den idealistischen Geistbegriff nennt. Er verweist ebenso auf Lessing, Kant, Humboldt und Herder, die sich verwandter Formeln bedient haben. „Aber die Formeln vom Zusammenhang des einzelnen mit dem geschichtlich Ganzen, wahr in dem, was sie vom persönlichen Gefühle dieses Zusammenhanges aussagen, treten in Widerspruch mit jedem gesunden Empfinden, indem sie alle Werte des Lebens in eine metaphysische Einheit, welche sich in der Geschichte entfaltet, versenken. Was ein Mensch in seiner einsamen Seele, mit dem Schicksal ringend, in der Tiefe seines Gewissens

durchlebt, das ist für *ihn* da, nicht für den Weltprozeß und nicht für irgendeinen Organismus der menschlichen Gesellschaft.“ [276]

Die Selbstaufgabe ist das Einsamste. Es ist als Abschied von allem das Abgeschiedenste, das ureigenste Unsagbare des Menschen. Dieser abgeschiedenste Abschied aber wird ergriffen als volles Ja zum Mitsein mit allem, es ist in die weiteste Offenheit öffnendes Geschehen. Das unermeßliche Maß, das solches Geschehen sinnvoll sein läßt, kann nicht irgend etwas sein, ein Prinzip, eine Natur, der Geist oder ähnliches. Da die Metaphysik diese maßgebliche Ortschaft stets als etwas denkt, bezeichnet Dilthey alle Versuche einer Geschichtsphilosophie als metaphysische Versuche. Auch Kants Geschichtsinterpretation verfällt diesem Verdikt.

Was bleibt aber als Alternative zur Metaphysik? Gibt es ein unmetaphysisches Bedenken dieser Sachverhalte? Dilthey bezeichnet diese Alternative zur Metaphysik als die erkenntnistheoretische Geisteshaltung. Das legte sich ihm vom geschichtlichen Kontext, in den sein Leben und Denken verwoben war, nahe. Das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts ist die Zeit der vielfältigen erkenntnistheoretischen Entwürfe. 1865 hatte Otto Liebmann in seinem Buch „Kant und die Epigonen“ die Marschroute und das Losungswort ausgegeben: „Also muß auf *Kant* zurückgegangen werden.“ [277]

Von den mannigfachen Entwürfen eines Fr. A. Lange, Liebmann, Cohen unterscheidet sich Diltheys erkenntnistheoretische Selbstbesinnung grundlegend dadurch, daß hier zwar eine erkenntnistheoretische Lösung anvisiert wird, die damit aber notwendige Feststellung des Maßstabes abgelehnt wird. Damit aber wird eigentlich der erkenntnistheoretische Standpunkt aufgegeben, da die nachprüfbare, abgesicherte Anmessung von Wirklichkeit und Erkennen unmöglich ist. Das Anmessen ist nicht objektivierbar. Wenn die Selbsthingabe der höchste und eigentlichste Vollzug der Geschichte ist, dann zeigt sich die Angemessenheit wesentlich nur im Vollzug selbst und kann nicht experimentierend auf ihre Gültigkeit vorgeprüft werden. In der Aufgabe des Menschen ins Unverfügbare gibt der Mensch seine anfängliche Frage an die Geschichte zurück.

---

[276] A. a. O. S. 100.

[277] *Otto Liebmann,* Kant und die Epigonen (Stuttgart 1865) S. 215.

Der zunächst aufs Messen versessene Mensch läßt sich von der Geschichte selbst Maß und Angemessenes vorgeben und vertraut darauf, daß er in solcher Umkehr das erreicht, was ihn zu seiner anfänglichen Frage trieb, das gebieterische Verlangen nach Übereinkunft mit dem Ganzen. Freilich sieht Dilthey diese Konsequenzen nicht in ihrer Tragweite. Sie bleiben ihm zunächst weitgehend verborgen, und so erweckt sein erstes systematisches Werk — gerade in seinem positiven Teile — den Eindruck eines von einer starken Gegenströmung aufgewühlten, wirbelnden Stromes.

Die vorgelegte Interpretation des Diltheyschen Entwurfes empfängt ihre Bestätigung und Ergänzung durch Diltheys Darstellung der metaphysischen Phase der europäischen Wissenschaft. Diese Darstellung setzt sich das Ziel, den Grund der Metaphysik aufzudecken und so die Metaphysik selbst aufzuheben.

3. *Die Metaphysik als Begründung der Wissenschaften und ihre Auflösung*

Diltheys umfangreiche Darstellung der Metaphysik von ihren griechischen Anfängen bis zu ihrer formalen Vollendung im „großen Prinzip" Leibniz'[278] leitet eine neue Weise der Beurteilung dieses Phänomens der abendländischen Geistesgeschichte ein. Kant hatte die Metaphysik in Frage gestellt. Hegel wie Schelling haben die griechische und mittelalterliche Metaphysik als eine große Gestalt des Geistes sehen gelehrt[279]. Sie haben auf den eigentümlichen Denktypus der griechischen und mittelalterlichen Metaphysiker hingewiesen und ihnen in ihren Systementwürfen einen eigenen Ort angewiesen. Dilthey gibt dieser neuzeitlichen Metaphysikinterpretation — gestützt auf eine umfangreiche Quellenforschung[280] —

[278] Vgl. I, S. 388: „In der Aufstellung dieses Prinzips hat die Metaphysik ihren formalen Abschluß erreicht."

[279] Vgl. *Georg F. W. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 2 und 3, Jubiläumsausgabe, Bd. 18 und 19 (Stuttgart ³1959).
Schelling kommt häufiger auf das Wesen der Metaphysik in seiner Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung zu sprechen. Vgl. u. a. Werke, hrsg. v. M. Schröter, 5. Hauptbd. (München 1927) S. 443 f.

[280] Dilthey hat hier sein umfangreiches Material, das er zur Darstellung des Christentums gesammelt hatte, verarbeitet. Vgl. S. 139.

eine neue Wendung[281]. Diese Deutung erwächst Dilthey aus einem neuen Bedenken der Geschichtlichkeit.

a) Das religiöse Erlebnis als Eröffnung des Verstehens fremder Welten

Die Metaphysik — so lautet Diltheys These — bezeichnet ein umfassendes Verständnis der Wirklichkeit. Dieses Verständnis aber trägt die Züge einer endlichen Totalität. Ihre Grenzlinie bildet auf der uns abgewandten Seite der Mythos, auf der uns zugewandten Seite die moderne wissenschaftliche Auslegung der Welt. Sind diese drei Typen aber wahrhaft totale Weisen der Erfahrung der Welt, die den Umgang mit der Wirklichkeit von Grund auf bestimmen und durchwalten — Dilthey sucht dies für die Metaphysik nachzuweisen —, dann fragt sich, wie es überhaupt für den aus einer geschichtlichen Situation heraus Fragenden möglich ist, zu solch einer fremden Welt Zugang zu gewinnen.

Die vermittelnde Mitte der drei Welten kann nicht eine vierte Weltauslegung sein, sie würde das Problem nur verwickeln, statt es zu entwirren. Diese Mitte kann auch nicht gedacht werden als feststehender trigonometrischer Punkt, der die drei Typen in einem koordinatenähnlichen Relationssystem zu fixieren und zu vergleichen erlaubte. Damit wären die Geschichtlichkeit wie die Totalität dieser Gestalten aufgehoben. Dilthey bahnt sich einen Weg ins Freie durch die Berufung auf das religiöse Erleben[282]. Merkwürdig genug findet sich religiöses Leben und Erleben mit dem Mythos, der Metaphysik und dem Standpunkt der Selbstbesinnung — wie es der Epoche moderner Wissenschaftlichkeit angemessen ist — verbunden. Religiöses Leben entfaltet sich in allen drei Formen, artikuliert sich in ihnen und ist doch in seiner tiefsten Wurzel nicht mit ihnen identisch. Es bildet aber auch nicht einen von diesen Typen abgesonderten Bereich, es ist „der dauernde Urgrund der intellektuellen Entwicklung“[283].

[281] Die großen philosophiegeschichtlichen Werke des 19. Jahrhunderts, etwa von H. Ritter, Brandis und Zeller, versuchen nicht, die Metaphysik als ein Ganzes zu deuten. Insofern ist Diltheys Entwurf der erste nachidealistische Versuch, das Wesen der Metaphysik zu erfassen und zu überwinden.

[282] Vgl. I, S. 134—140. [283] A. a. O. S. 138.

Die Phänomenologie des Erlebnisses wird von Dilthey an dieser Stelle nicht ausgeführt. Er umreißt nur — in einer Art Vorgriff — die Position, die eine Betrachtung der Metaphysik, wie er sie vorhat, überhaupt ermöglicht[284]. Dilthey nennt das religiöse Erleben „das ewig Innere"[285]. Es ist nicht objektivierbar, läßt sich nicht adäquat in einem Mythos, einer Vorstellung, einem Begriff fassen. Es liegt jeglichem Ausdruck voraus und zugrunde. Positiv gewendet heißt dies: Der Mensch ist im Erleben sich selbst je voraus, insofern er ein Erfassender, Feststellender, dies oder jenes Wollender ist. Das religiöse Erlebnis ist Vollzug des Menschseins in seiner gesammelten Einheit. Dilthey spricht von der Totalität der Gemütskräfte, die im Erlebnis tätig sind[286].

Ist das Erlebnis die geschichtliche Erfahrung des Daseins des Menschen, so ist es zugleich der Aufgang des Umfassenden, der Wirklichkeit. Im religiösen Erlebnis richtet sich der Blick aber nicht auf das Da des Menschen, auf die Welt oder die Wirklichkeit im ganzen, sondern darauf, daß es dieses Da gibt, daß Wirklichkeit und Welt aufgehen, gegeben sind. So ergibt sich vom religiösen Erlebnis her die Möglichkeit vieler Welten und ihres Verstehens. Umgekehrt gilt: „Wenn die Tatsachen uns zwängen, an irgendeinem Punkte der sich rückwärts erstreckenden Linie des geschichtlichen Verlaufs einen religionslosen Zustand (Religion in dem Sinne des ursprünglichen religiösen Erlebnisses genommen, in welchen sie das Bewußtsein von gut und böse und die Beziehung hiervon auf einen Zusammenhang, von dem der Mensch abhängig ist, bereits enthält) anzunehmen — was jedoch nicht der Fall ist — alsdann würde dieser Punkt zugleich ein Grenzpunkt des historischen Verstehens sein. Wir könnten über eine solche Zeit wohl historische Notizen haben, aber dieselbe läge jenseits der Grenzen unseres historischen Ver-

---

[284] Dilthey beruft sich bei diesen kurzen Ausführungen ausdrücklich auf Schleiermacher und seine Lehre vom frommen Gefühl der Abhängigkeit als der eigentlichen Erfahrung des Universums, des Selbst und der Mitmenschen, er rügt aber an Schleiermacher, daß er nicht mit der intellektualistischen Metaphysik gebrochen habe. Vgl. a. a. O. S. 139.

[285] A. a. O. S. 141.

[286] Vgl. a. a. O. S. 137. — Das Wort Erlebnis hat für Dilthey wohl von Schleiermacher her seinen vollen Klang bekommen: Vgl. Schleiermacher, S. 164: „Die Grenzen des Wissens sind aufgehoben im religiösen Erlebnis; in diesem offenbart das Universum durch seine Wirkungen auf uns seine Realität und sein Wesen."

ständnisses."[287] Das religiöse Erleben als das je Voraufliegende ist das Ereignis stiftender Helle, in der jedes Verstehen geschieht.

Das religiöse Leben ist in sich strukturiert, die Urzüge des Lebens werden sichtbar: der „Gegensatz des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Vergänglichen und Ewigen sowie die Sehnsucht des Menschen nach dem letzteren"[288]. In diesem Entgegen und Zueinander spielen Freiheit, Gewissen, Schuld, Gut und Böse, ist der Raum aller Geschichte aufgetan.

Wie in den übrigen Ausführungen der „Einleitung", kehrt Dilthey diesen Ansatz um, wenn er das religiöse Erleben einen „psychologischen Tatbestand"[289] nennt, der der „psychologischen Zergliederung"[290] zugänglich sei. Er hält es für denkbar, daß das religiöse Erleben nicht „zu jeder Zeit einen Bestandteil der menschlichen Natur gebildet habe"[291]. Der Grund solcher Denkmöglichkeit liegt darin, „daß Bestandteile der inneren Erfahrung, ob sie gleich für uns nicht ableitbar sind, dennoch nicht primär wären, und die Erkenntnistheorie hat eine solche Möglichkeit zu prüfen"[292].

Wie sich die Widerwendigkeit des Diltheyschen Denkens in der Beurteilung des religiösen Erlebens durchhält, so zeigt sich auch die Konvergenz des Ergebnisses aus dem vorangehenden Kapitel mit den positiven Charakteristika des religiösen Erlebens, die bleiben, wenn man die eigentümliche Umkehr Diltheys aufhebt. Anders als die Einzelwissenschaften und die einzelnen Erkenntnisse führt das religiöse Erleben ins Ursprüngliche. Es ist die Erfahrung des unvordenklichen Aufganges selbst, in welchem es Sein gibt, die Welt und der Mensch da sind.

Dieser Aufgang, sich aus dem eigenen Wesen heraus lichtend, hat den Menschen und die Welt je schon in die Distanz der Vergänglichkeit, der unbedingten Abhängigkeit und der Unvollkommenheit verwiesen. Es ist nicht selbstverständlich, daß sie sind. Der unendlichen Ferne des nicht einzuholenden Gebens entspricht die unstillbare Sehnsucht des Menschen, die durch das Fernste als das Nahegehende geweckt wird. Nähe und Einheit mit der Fülle des nur in der Gabe sich meldenden Gebens sind der nicht zu verändernde

---

[287] A. a. O. S. 138. [288] A. a. O. S. 137. [289] A. a. O. S. 139.
[290] A. a. O. S. 138. [291] Ebd. [292] Ebd.

Richtungssinn menschlicher Existenz, der sich im Erleben eröffnet.

In diesem Zusammenhang empfängt der Gedanke Diltheys ein neues Licht, das Geschehen, in dem sich wahrhaft Geschichte ereigne, sei die Aufopferung und Hingabe des Menschen[293]. Aufopferung und Hingabe sind die Antwort darauf, daß der Mensch in der Welt Gabe ist. Sich hingebend schwingt sich der Mensch ein in das, was er ist, ein aus unableitbarer Gewähr und unsagbarem Geben sich Empfangender. In seine eigene Freiheit, in die Welt, die Geschichte freigegeben, kann der Mensch diese Anheimgabe nur vollziehen im Abstoß von sich selbst, der Vergänglichkeit, im Abschied von allem, indem er sich ganz in die Spitze seiner Freiheit sammelt, sich selbst und alles in Freiheit freigibt und so sein läßt, was es ist. In dieser Freigabe, dem höchsten Sinn der Freiheit, ermächtigt durch die Betroffenheit und angehende Nähe des Ewigen, gewinnt der Mensch den Sinn seiner selbst und der Geschichte, ist der Mensch gesammelt in der Ortschaft der Mitte.

Aus dem Wesen der Freiheit ergibt sich die Möglichkeit von Bösem, die Möglichkeit nämlich, daß der Mensch die Freiheit ergreife, nicht um sich freizugeben, sondern sich an die eigene Freiheit zu halten, und so im Verfehlen des Sinnes im Ganzen schuldig zu werden.

Damit gewinnt das Wort vom religiösen Erlebnis als dem „ewig Inneren“[294] seinen genauen Sinn. Es ist die Kehr in das Ereignis des „Innen“, welches sich als Wesen des Menschen zeigte.

So wird einsichtig, daß das religiöse Erleben „der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwicklung ist“[295], das den Mythos, die Metaphysik, die erkenntniskritische Selbstbesinnung fundiert, sich in ihnen artikuliert, ohne doch je in diesen Formen aufzugehen. Mythos, Metaphysik, Selbstbesinnung sind geschichtliche Weisen, die Mitte anzusagen. Sie sind geschichtliche Typen von „Grundwissenschaften“, die die Übereinkunft dessen, was ist, zu Worte bringen. Sie sind Ausdruck jenes Innen, das der Mensch im religiösen Erleben noch einmal freigibt in der Wendung zu jenem hohen Geben, das sich in der Unselbstverständlichkeit dessen, was ist, kundtut. Die Formen freilich, in denen der Mensch von diesem

---

[293] Vgl. S. 189 f. [294] Vgl. S. 194. [295] I, S. 138.

religiösen Erleben spricht, die Weisen, wie er dies vollzieht und feiert, tragen das Siegel jener Ausdrucksformen, die aus der geschichtlichen Erfahrung der Mitte entspringen und in denen sich solche Erfahrung vollzieht.

So wird der noch eingewickelte Gedanke Diltheys verständlich, vom religiösen Erleben her epochale Grundweisen des Verstehens der Welt im ganzen zu erörtern.

b) Zur Geschichte der metaphysischen Bewußtseinsstellung

In einer breit ausgeführten, historischen Übersicht versucht Dilthey zunächst die Erscheinungsformen der Metaphysik zu fassen, um dann rückschauend deren wesentliche Züge und ihre Begrenztheit aufzuzeigen.

Die Anfänge metaphysischen Denkens bei den Vorsokratikern erweisen, daß der Mensch diese neue Bewußtseinsstellung nicht willkürlich gewählt hat. Ein neues Lebensgefühl macht sich in ihm geltend[296], die Wirklichkeit spielt sich ihm auf neue Weise zu. Dilthey charakterisiert dies Gefüge von sich zeigender Wirklichkeit und menschlicher Erkenntnisstellung als das „natürliche System, welches aus der Unterordnung der Wirklichkeit unter das Gesetz des Erkennens entspringt“[297]. Diese „Verfassung“[298] des Menschen und der Wissenschaft ist die Metaphysik.

Die vielgestaltigen metaphysischen Entwürfe führen zur Ideenlehre Platons und der Ersten Philosophie des Aristoteles als den höchsten Weisen, in denen die griechische Metaphysik sich selbst enthüllt. Nach Aristoteles bedenkt die Erste Philosophie „das ganze Seiende oder das Seiende als Seiendes“[299]. Dieses Bedenken trägt die Gestalt der Frage nach dem Grunde[300]. Die Metaphysik erfragt die ersten und allgemeinsten Gründe dessen, was ist. Das Seiende im ganzen wird als das der Begründung Bedürftige erfahren. Erst das in seinem Grunde erfaßte Seiende ist wahrhaft erkannt.

Nun meint aber Erkennen für den griechischen Geist das Erblicken eines Anblicks. Das Seiende muß in seinem Grunde *erblickt*

[296] Vgl. I, S. 142 f. [297] A. a. O. S. 125. [298] Ebd.
[299] A. a. O. S. 129. [300] Ebd.

werden, wenn es erkannt werden soll. Dem ästhetisch-kontemplativen Hinblick, der „in der Region reiner und angewandter Formen anschauend“[301] verweilt, bietet sich nur das Gestalthafte, in sich selber Ständige zum Anblick dar, standhaltend stellt es sich dem fragenden Blick entgegen. Das gegründete Seiende wird von diesem Blick in gestalthafter Gegenständlichkeit gesucht. Da der Grund der letzte und allgemeinste sein soll, so eignet ihm die unerschütterliche Standfestigkeit reinen, unveränderlichen In-sich-selber-Stehens. Der metaphysische Blick forscht nach der letzten, alles gründenden Objektivität.

Anblicken und Sehen gehören dem Raume und räumlich sich Darstellenden zu, deshalb orientiert sich dieses Denken — von den ersten Vorläufern bis zu den Klassikern hin — mit Vorliebe an der „Außenwelt“[302]. Alle Grundbegriffe, die die griechische Metaphysik entwickelt, beruhen auf räumlicher Anschauung[303]. Sie entspringen dem Versuch, die Zusammenhänge der Wirklichkeit erklärend festzustellen, und bilden so die jeweilige Verlängerung, Ergänzung und Begründung der Einzelwissenschaften. Aus solcher ästhetisch-kontemplativen und herrscherlichen Bewußtseinsstellung, die von den vorsokratischen Kosmologien bis zu Platons Lehre von den Ideen und Aristoteles' Auffassung von den substanzialen Formen herrscht, erwächst auch die sokratische Maieutik. Sie will letztlich den Rechts*grund* des Handelns *ansichtig* werden lassen und bringt eine Naturrechtslehre in Gang, die ihre Orientierung an der Frage nach dem höchsten Gut als einem vorgestellten Zweck hat[304].

Das metaphysische Fragen der Griechen führt zur Ausbildung zweier großer Systemtypen: des philosophischen Monotheismus und des atomistischen Materialismus. Beide Systeme sind die in entgegengesetzten Richtungen gezogene legitime Konsequenz der metaphysischen Auffassung der Wirklichkeit als Kosmos. Da die Welt Kosmos, d. h. logisch-gesetzmäßiger, harmonischer und schöner Begründungszusammenhang ist[305], so ist kein Platz mehr für die Erscheinungen von Göttern. Nur noch die Quelle der Ordnung selbst, der νοῦς — als letzter, unbewegter Beweger und Zweck —

[301] A. a. O. S. 146. [302] A. a. O. S. 151. [303] Ebd.
[304] Vgl. a. a. O. S. 152. [305] Vgl. a. a. O. S. 149.

und die höchste Idee, dürfen göttliche Attribute tragen[306]. Statt auf den einen höchsten Zweck, den Ordnungsmittelpunkt, geht der atomistische Materialismus dagegen auf die letzten, den Kosmos auferbauenden Bausteine zurück. Sie tragen hier die göttlichen Attribute der Unvergänglichkeit und Wandellosigkeit.

Allen Gestalten der Metaphysik aber geht — wie ein nicht abzuschüttelnder Schatten — der Skeptizismus zur Seite. Er bestreitet die Metaphysik durch den Aufweis der Relativität allen Wahrnehmens und der Antinomien in den nomoshaften Grundbegriffen. Da sich der Skeptizismus in derselben Weise wie die Metaphysik an den Standpunkt des vorstellenden Denkens bindet, so führt er nicht aus dem Gehege der Metaphysik heraus. „Innerhalb der Voraussetzungen der alten Völker erwies sich nun aber dieser Skeptizismus als ganz unwiderleglich. Er blieb Sieger auf dem weiten Kampfplatz der Metaphysik.“ [307]

In diese wissenschaftlich-metaphysische Welt bringt das Christentum etwas gänzlich Neues. Im religiösen Erlebnis gründend[308], werden hier die Vollkommenheit Gottes und die Vergänglichkeit dieser Welt, ihres Glanzes und Glückes, ihrer Ordnung erfahren. Gottes Reich ist nicht von dieser Welt. Es wird zuteil durch die Hingabe am Kreuz. So ist das Erkennen, das sich am Anblick der Welt und ihrer Aufklärung begnügt, überholt. Der Wille kann sich nicht mehr in der „Herstellung eines objektiven Tatbestandes“ [309] erschöpfen. Die Erlösung und die darin gründende Brüderlichkeit aller Menschen, die Freiheit des Menschen, seine Unabhängigkeit von allem, was ihm in der Welt zustoßen kann, die Aufopferung des eigenen Lebens für Gott und die Menschen bezeichnen die neue Stellung des Menschen in der Welt.

Zu dieser neu erschlossenen Dimension der Innerlichkeit kommt — als zweites Charakteristikum der christlichen Existenz — das geschichtliche Bewußtsein. Das Wesen Gottes wird nicht als über-

---

[306] Vgl. a. a. O. S. 152—154, 164 f. [307] A. a. O. S. 235.

[308] Dilthey charakterisiert das religiöse Erleben des Christentums im Unterschied zur metaphysischen Erkenntnisweise so: „Dieses ist aber ein einfaches Innewerden dessen, was in der Person, im Selbstbewußtsein gegeben ist; dieses Innewerden ist von einer Sicherheit erfüllt, welche jeden Zweifel ausschließt.“ (A. a. O. S. 251.)

[309] Ebd.

geschichtliche Substanz, sondern als geschichtlich Lebendiges erlebt. In der Begegnung mit dem lebendigen Gott aber wird die Relativität des jüdischen Gesetzes und des heidnischen Weltbewußtseins innerlich erfahren. „Ein innerer Übergang wurde erlebt, und so ging das volle Bewußtsein von einer geschichtlichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf.“ [310] Ist die griechische Bewußtseinsstellung bestimmt durch das vorstellende Denken, welches die Wirklichkeit unter das Gesetz des Erkennens stellt [311], so das Christentum durch den Willen. „Im Christentum erfährt der Wille seinen eigenen metaphysischen Charakter.“ [312] Wille meint hier nicht das Vermögen von Volitionen, er ist eine Weise des Daseins des Menschen im Ganzen, wie das Vorstellen eine Weise des Daseins im Ganzen ist. Der Wille ist der Ort der Erfahrung Gottes, des Selbst und des Du, der Geschichte. Diese „Erfahrungen des Willens“ entziehen sich der allgemeingültigen wissenschaftlichen Darstellung und Feststellung [313], sie sind nicht objektivierbar und rückführbar auf anderes [314]. Da Dilthey den Willen aber als „Bestandteil“ der menschlichen Natur bezeichnet [315], so mischt sich hier ein transzendentaler, entwicklungsgeschichtlicher Subjektivismus bei.

Aus dieser Weise der urchristlichen Wirklichkeitserfassung, die diejenige des Innewerdens, der Selbstbesinnung ist, ist die christliche Theologie alsbald ausgebrochen und hat einen neuen Typ von Metaphysik geschaffen. Das römische, juridische Denken verleitet zur Auffassung des christlichen Glaubens als eines vom göttlichen Willen gesetzten Systems von Dogmen. Aus dem griechischen Genius entspringt — vermittels der kosmischen Begriffe des Logos, der Ausstrahlung aus Gott, der Partizipation — „eine großartige, doch

---

[310] A. a. O. S. 254. [311] Vgl. S. 197.

[312] A. a. O. S. 251. [313] Vgl. a. a. O. S. 385.

[314] Dilthey ist zu dieser Interpretation des Christentums durch Schleiermacher angeregt worden. In den „Monologen“ bezeichnet der Wille die Weise des Daseins, die alle übrigen fundiert. „ ‚An den Willen glauben lehren‘: das ist der Inhalt dieses (4.) Monologs“ (Schleiermacher, S. 506). Der Wille, Raum der Geschichtlichkeit wie der Sittlichkeit des Menschen, ist der Mutterboden des Christentums. „Die Ethik ist die Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte; diese also wird bei jedem theologischen Studium vorausgesetzt und es gründet sich auf sie.“ (*Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hrsg. v. H. Scholz [Leipzig 1910] S. 12, § 37 der 1. Ausgabe v. 1811.)

[315] Vgl. S. 181—183.

dem Mythus verwandte Symbolik als Sprache des Christenglaubens"[316]. Diese neue Metaphysik hat die vom Christentum erschlossenen Dimensionen der Innerlichkeit und der Geschichte weitgehend in vorstellendes Denken übersetzt. So schlägt etwa der augustinische Ansatz der Selbstbesinnung durch die Einführung des Begriffes der veritates aeternae um in Metaphysik.

Die christliche Metaphysik, die sich in der Spätantike herangebildet und im Mittelalter entfaltet hat, wird im Laufe ihrer Geschichte von zwei Seiten her in Frage gestellt: von der Mystik und dem Geist der Reformation, in welchen das ursprüngliche christliche Erleben aufwacht, und den immer stärker sich ausbildenden Einzelwissenschaften. Während erstere den unwissenschaftlichen, nicht-objektiven Charakter aller religiösen Aussagen, die eigene Weise der religiösen Erfahrung geltend machen, lösen die modernen Wissenschaften einen metaphysischen Grundbegriff nach dem anderen auf. Die Naturwissenschaften zersetzen die Begriffe der substanzialen Formen, der Ursache, die Geisteswissenschaften die Begriffe der Teleologie, des unveränderlichen, sittlichen Naturgesetzes.

c) Die Grenzen des metaphysischen Denkens

In einer „Schlußbetrachtung über die Unmöglichkeit der metaphysischen Stellung des Erkennens"[317] versucht Dilthey, die durchgehenden Züge der Metaphysik zu erhellen und ihre Begrenztheit aufzuweisen. Die griechische Metaphysik hat die Wirklichkeit als Kosmos gedacht, der letztlich in Gott oder den Atomen gründet, die christliche Metaphysik denkt das Seiende im ganzen gleichfalls als umfassenden, logischen Zusammenhang, ausgehend vom Schöpfergott und seinem Logos. Diesen Grundzug der Metaphysik, die Wirklichkeit als gegründet in einem letzten, aufweisbaren Grund und so als Zusammenhang zu denken, hat Leibniz im Satz vom Grunde als dem „großen Prinzip" ausgesprochen. „Le principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu."[318] In der For-

[316] A. a. O. S. 258. [317] A. a. O. S. 386.
[318] Formel aus dem 5. Brief an Clarke. Zitiert nach Dilthey, a. a. O. S. 388.

mulierung dieses Prinzips, das nach Leibniz immer und überall, selbst von Gott gilt, „hat die Metaphysik ihren formalen Abschluß erreicht. Denn der Satz ist nicht ein logisches, sondern ein metaphysisches Prinzip, d. h. er drückt nicht bloß ein Gesetz des Denkens, sondern zugleich ein Gesetz des Zusammenhangs der Wirklichkeit und damit auch die Regel der Beziehung zwischen Denken und Sein aus.“ [319]

Wie steht es mit der Gültigkeit dieses Prinzips? Es läßt sich zeigen, „daß wir die *Natur* nur *auffassen* und *vorstellen* können, indem wir diesen Zusammenhang der Denknotwendigkeit in ihr aufsuchen“ [320]. Jede Außenwelterfahrung ist auf den hier und jetzt vernehmenden Menschen, die Stellung seines Auges, seiner Hand bezogen und daher von Grund auf relativ. Soll aus solcher vorwissenschaftlichen, lebendigen Erfahrung eine objektive Wissenschaft erwachsen, so muß an die Stelle des sich stets ändernden, lebendig wahrnehmenden Menschen ein Bezugssystem treten, dem die Eindrücke eingeordnet werden. Der objektive Raum, die objektive Zeit, der objektive Verknüpfungszusammenhang der Ereignisse und „feste Elementeinheiten“ [321] bilden die Momente dieses Systems. Hinsichtlich des Systems gilt der Satz vom Grund als Satz von der durchgängigen logischen Bestimmtheit des einzelnen durch anderes.

Nun ist aber das, was in dieses Bezugssystem eingeordnet wird, hinsichtlich seiner Eigentümlichkeit nicht auf das Bezugssystem rückführbar. Der Ton, die Farbe, die Dichte können als solche nicht aufeinander oder auf ein drittes zurückgeführt werden. Sie sind letztlich unvergleichlich und unauflösbar, da sie eine je verschiedene Herkunft besitzen. Daraus folgt, daß der Satz vom Grund nur vom äußeren, denknotwendigen Zusammenhang gilt. Er bestimmt nicht den „inneren, wesenhaften Zusammenhang der Welt“ [322].

Hat der Satz vom Grund eine begrenzte Geltung in den Wissenschaften der „Außenwelt“, so hat er für die Geisteswissenschaften gar keine Bedeutung. Die Tatsachen des Bewußtseins, auf die die Geisteswissenschaften aufbauen, sind für den Menschen da, weil

---

[319] Ebd. [320] A. a. O. S. 392.
[321] Ebd. [322] A. a. O. S. 394.

er derselben *inne wird.* Sie sind nicht objektiviert, und so gibt es keine Kluft zwischen Wirklichkeit und Erfahrung, in der der Satz vom Grund sein Wesen treiben könnte. Nicht durch einen Schluß von Folgen auf Gründe, sondern im Leben ist diese Wirklichkeit erschlossen.

So gilt für den gesamten Bereich menschlicher Erfahrung und Wissenschaft: „Was in dem Gegebenen von selbständiger Provenienz ist, hat einen für die Erkenntnis unauflöslichen Kern, und Inhalte der Erfahrung, die durch die Herkunft voneinander getrennt sind, lassen sich nicht einer in den anderen überführen.“[323] Dieser Gedanke, mit dem Dilthey seine Erörterung des Leibnizschen Prinzips beschließt, läßt wie verhüllt das Phänomen erblicken, das Dilthey bei seiner Auseinandersetzung leitet. Das, was aus eigener Provenienz stammt, meint hier offensichtlich jenes, das der Mensch nicht von sich aus entwerfend hervorbringt, sondern was sich selbst dem Menschen zur Gegebenheit bringt. Vom Seienden, das sich von sich her zeigt, wird gesagt, daß es einen unauflöslichen Kern habe. Alle Fragen nach dem Was und Wie können es nicht so auseinanderlegen, daß es darin — wie eine Aufgabe — aufgelöst wäre. Das Seiende in seinem Sein, so, wie es eben ist, ist von solcher Höhe, daß es von diesen Fragen nicht eingeholt, viel weniger überholt wird. Es läßt die auseinanderlegenden Fragen nach dem Was und Wie, die sich des Seienden bemächtigen wollen, verstummen, nicht durch einen äußerlichen Machtspruch, sondern dadurch, daß die Antwort durch das Sein je schon gegeben ist: es ist, was es ist, und dies ist mehr, als auseinanderlegend je gefragt werden kann. Das fragende, auseinanderlegende und fassende Denken schlägt angesichts dessen, was ist, um in ein andenkend gesammeltes, empfangendes Denken.

Von diesem sich selbst gebenden Seienden wird nun weiter gesagt, daß es nicht in anderes überführbar sei. Wie die Fragen nach dem Was und Wie, so werden auch die Fragen nach dem Woher und Wohin, nach dem Warum aufgehoben. Das Seiende ist, weil es ist. Jede Rückführung auf anderes faßt nur einen Aspekt, gibt nur eine begrenzte Begründung. Auf jede Antwort nach dem Woher und Warum können weitere Fragen folgen. Keine solcher Ant-

[323] A. a. O. S. 396.

worten sagt letztlich, warum es überhaupt ist. Die Antwort spricht sich im Sein des Seienden selbst zu, aber so, daß damit nicht etwa anderes als Grund aufscheint, sondern das Sein des Seienden selbst als Antwort aufgeht.

Diese Antwort ist das Unselbstverständliche schlechthin, das Staunenswerte, das das Denken in Verwunderung versetzt. Dilthey hat dieses Denken, das die Wirklichkeit in ihrem unauflöslichen Kern erkennt, nicht ausdrücklich ein empfangendes, staunendes Denken genannt. Er hat aber in diesem Zusammenhang den „natürlichen Standpunkt" des Erkennens, die Bewußtseinsstellung der Metaphysik als den „Willen der Erkenntnis" charakterisiert, der die Wirklichkeit *„durchdringen* und *bewältigen*" möchte[324], der versucht, sich „des Subjektes des Weltlaufes zu *bemächtigen*"[325]. Dieses Denken entdeckt dabei nur die Denknotwendigkeit, „daher besteht für dasselbe weder der Gott der Religion noch die Erfahrung der Freiheit"[326].

Erweist sich so die Grundkonzeption der Metaphysik im ganzen als unhaltbar, so versagen auch die als „Bänder" des metaphysischen Zusammenhangs fungierenden Begriffe Substanz und Ursache. Mit dem Begriff der Substanz versucht das Denken sich des Dinges zu bemächtigen. Da das Ding als Selbstgegebenes sich jeder Festlegung und Feststellung entzieht — man kann weder seine Grenzen genau beschreiben noch letztlich sagen, was es zu diesem einen macht, das es ist —, so entwirft das metaphysische Denken den Begriff der Substanz, um damit „das Feste, welches wir in jedem Dinge als beharrliche Einheit annehmen, gedankenmäßig zu erfassen und zur Lösung der Aufgabe zu verwerten, die wechselnden Eindrücke auf ein Bleibendes, in dem sie verbunden sind, zu beziehen"[327]. Der Substanzbegriff ist so nur „die wissenschaftliche Bearbeitung der Dingvorstellung"[328], gleich ob die Substanz als Atom gedacht wird oder die substanziale Form das Prinzip der Substanz genannt wird. Der Substanzbegriff ist nichts als die Anwendung der Grundkonzeption der Metaphysik auf das Ding.

Ein gleiches gilt für den Begriff der Kausalität, der das Ver-

---

[324] Vgl. a. a. O. S. 395. [325] A. a. O. S. 397. [326] A. a. O. S. 397.
[327] A. a. O. S. 398. [328] Ebd.

hältnis zwischen den Dingen aufklären und erklären will. Auch dieser Begriff ist eine nützliche Hilfskonstruktion des Denkens, erfaßt aber nicht das Wesen der Herkunft und der Wechselwirkung der Dinge. Beide Begriffe können auch nicht — wie Kant annahm — als unveränderliche apriorische Formen der Intelligenz bezeichnet werden. „Die Begriffe von Kausalität und Substanz sind augenscheinlich nicht von solcher Art. Sie haben einen dunklen Kern einer nicht in sinnliche oder Verstandeselemente auflösbaren Tatsächlichkeit." [329]

Die diesen Begriffen zugrunde liegende Erfahrung ist eine lebendige, geschichtliche, die sich in der Totalität der Gemütskräfte vollzieht, im Innewerden der Wirklichkeit.

Ausgehend von der Geschichtlichkeit der Erfahrung, weist Dilthey schließlich die „inhaltliche Vorstellung des Weltzusammenhanges" [330], wie die Metaphysik ihn voraussetzt, zurück. Die Begrenztheit der Erfahrung ist eine geschichtliche Tatsache. Dem Altertum war ein anderer Kreis von Phänomenen aufgetan als dem modernen Menschen. Die Systematisierung des Phänomenkreises in den Wissenschaften ist folglich etwas Relatives, ein ens rationis, das keinen transzendenten Gebrauch erlaubt. Die Metaphysik als der Entwurf, die Denkbedingungen jener Systematisierung der Wissenschaften zu entwerfen, ist ein ens rationis zweiten Grades [331].

Dieses ens rationis aber ist ein geschichtliches Wesen, insofern die bei der Systematisierung leitenden Prinzipien nicht rein logischer Natur — kein metaphysisches System wird rein mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch aufgebaut —, sondern positiven Charakters sind, die der Wille des Erkennenden zu Gesetzen setzt. „Bilder des eigenen Selbst, Bilder des psychischen Lebens sind es, welche den Metaphysiker geleitet haben, als er über Denkbarkeit entschied und deren insgeheim wirkende Gestalt ihm die Welt umwandelte in eine ungeheure phantastische Spiegelung seines eigenen Selbst. Denn das ist das Ende: Der metaphysische Geist gewahrt sich selbst in phantastischer Vergrößerung, gleichsam in einem zweiten Gesicht. So trifft die Metaphysik am Endpunkt ihrer Bahn mit der Erkenntnistheorie zusammen, welche das auffassende Subjekt selbst zu ihrem

---

[329] A. a. O. S. 400. [330] A. a. O. S. 402. [331] Vgl. a. a. O. S. 403.

Gegenstand hat. Die Verwandlung der Welt in das auffassende Subjekt durch diese modernen Systeme ist gleichsam die Euthanasie der Metaphysik.“[332]

Von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt will Dilthey nun ausgehen — damit schließt das zweite Buch der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ —, um „von dem Ganzen der Tatsachen des Bewußtseins aus das Problem der Erkenntnis aufzulösen“[333]. Dieses Programm nimmt sich wie ein alter Schlauch aus, den der junge Wein, die Fülle neuer phänomenologischer Einblicke, an denen gerade die Darstellung der Metaphysik so reich ist, sprengen muß. So schließt auch der historische Teil der Einleitung wie der systematische mit einer Aporie.

4. Die Vertiefung des geschichtlichen Gedankens von den Frühschriften zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“

In seinen frühen Schriften hatte Dilthey — ausgehend von der philosophisch-theologischen und dichterischen Bewegung um die Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert — sich die Grundlage für eine erste Deutung des Wesens der Geschichtlichkeit erarbeitet: Die volle menschliche Natur in der Totalität ihrer Kräfte ist diese lebendige Quelle jener Bilder und Gestalten, in denen die Wirklichkeit jeweils erfaßt wird. — Da die Natur des Menschen als Aufgang des Lebens gefaßt wird, erscheint wenigstens die Möglichkeit, die Enge des transzendentalen Subjektivismus zu überwinden. — Diese Grundkonzeption hatte Dilthey durch die Aufhellung einer Fülle von geschichtlichen Kategorien ergänzt. Es kommen ihm nicht nur innergeschichtliche Gestalten und Strukturen in ihrer Selbstgegebenheit vor den Blick, er entdeckt auch die Totalgestalten wie Welt oder Weltordnung. Parallel dazu entfaltet Dilthey die Strukturen des Verstehens.

In der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ bahnt sich nun — eingefangen in die Form des erkenntniskritischen Ansatzes — eine philosophisch-geschichtliche Besinnung an, die einen Vorblick

[332] A. a. O. S. 405. [333] A. a. O. S. 408.

auf Neuland freigibt. Die Entflechtung der einzelnen Aporien — ein gleiches gilt von den verschiedenen Zügen der Metaphysikdarstellung — erweist, daß es sich bei diesen Ausblicken nicht um ein gelegentliches Aufblitzen neuer Einfälle handelt. Die in den einzelnen Aporien auftauchenden Einsichten schließen sich mühelos zusammen, es ergibt sich ein durch die Diltheyschen Verwinkelungen hindurchführender Ariadnefaden, der zur Schwelle einer terra incognita geleitet.

Dieses neue Land, jene Ortschaft der Mitte, in der das Seiende seiend übereinkommt mit allem, was ist, und so ist, was es ist, ist der Innenraum des Menschen, dessen er je schon inne ist. Dieses Innesein ist immer ein Mitsein mit den anderen Menschen und ein Zusammensein mit den Dingen. Es ist jeweils geschichtlich gestaltet und gewährt als Maß jenes geschichtliche Gefüge von Wirklichkeit, Gesetzlichkeit und Wert, das die verschiedenen Weltordnungen ausmacht. Sein Gabencharakter, erfahren im religiösen Erleben, gewährt die Möglichkeit eines Zugangs zu der Gegebenheit einer fremden Welt, etwa der Welt der Metaphysik, deren inneres Gefüge durch jenes ihr eigentümliche Maß die Gestalt des beherrschbaren, logischen, begründeten Kosmos besitzt, der ein ästhetisch-kontemplatives und juridisch gestimmtes Innesein des Menschen entspricht. Der Vorblick auf diese weite, noch wie im Dunst liegende Landschaft läßt die Geschichtlichkeit nicht mehr als vorfindlichen Sachverhalt, sondern als Weise, wie es Sein gibt, wie Innesein, Mit- und Zusammensein ist, erahnen.

Wohl im Hinblick auf diese gleichsam mitlaufende philosophische Erhellung sagt Heidegger in „Sein und Zeit“, daß ihm die „Auseinanderlegung des Problems der Geschichte ... aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen“ sei[334]. Die vorliegende Untersuchung der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ bekräftigt dieses Zeugnis jedem, der Heideggers frühes Werk kennt. Es war für den Verfasser aber eine Überraschung, in der „Einleitung“ zugleich eine solche Fülle von Themen anklingen zu hören, die Heidegger in seinen späteren Werken aufgegriffen und auf eigene Weise entfaltet hat, man denke etwa an Diltheys kurze Charakteristik des Leib-

[334] *Martin Heidegger,* Sein und Zeit (Tübingen [7]1953) S. 397.

nizschen Satzes vom Grunde[335], seine Anmerkung über das Ding[336], den ästhetisch-kontemplativen, Gestalten sehenden Blick der Griechen[337] usw. Daß alle diese Motive nicht erst in dem deltaartigen Spätwerk Diltheys, sondern in seinem systematischsten, relativ früh verfaßten Buche ertönen, daß sie sich leicht und ungezwungen zu einer Einheit fügen, das bestätigt das andere Wort Heideggers, Dilthey besitze eine eigene „philosophische Tendenz", welche in dem vielfach verbreiteten Bilde des „feinsinnigen" Auslegers der Geistesgeschichte, der eine „relativistische Lebensphilosophie" entworfen habe, mehr verdeckt als enthüllt werde: „Für die Oberflächenbetrachtung ist diese Zeichnung ‚richtig'. Ihr entgeht aber die ‚Substanz'." [338]

Vertiefung und Ausbildung dieser ihm eigentümlichen philosophischen Tendenz, welche sich bei einem Vergleich des Frühwerkes und der „Einleitung" zeigen, verdankt Dilthey weitgehend seinem Dialog mit dem Grafen Yorck. In der Widmung seines Buches bekennt Dilthey: „Wie könnte ich aussondern wollen, was der Gedankenzusammenhang, welchen ich vorlege, Ihnen verdankt? Nehmen Sie, da wir nun räumlich getrennt worden sind, dies Werk als ein Zeichen unwandelbarer Gesinnung. Der schönste Lohn der langen Arbeit, in welcher es entstand, wird mir der Beifall des Freundes sein." [339] Läßt sich eine Sonderung im einzelnen nicht vornehmen, so scheint doch der Yorcksche Einfluß in einzelnen Partien des Werkes deutlicher als sonst spürbar zu sein. Aufs ganze gesehen, tritt er wohl im zweiten Buch, der Metaphysikdarstellung, stärker hervor als im ersten Buche. Hier scheinen insbesondere die Darstellung des religiösen Erlebens als „Unterlage der Metaphysik" [340], die Charakteristik des Christentums als eines Inneseins und einzelne Züge der Metaphysikkritik — die scharfe Fassung des ästhetischen Verhaltens der Griechen und ihrer Frage nach dem Grunde, die Erfahrung der unauflöslichen eigenen „Provenienz" [341]

---

[335] Vgl. *M. Heidegger,* Vom Wesen des Grundes (Halle 1929); *ders.,* Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957).

[336] Vgl. *Heideggers* Vortrag „Das Ding", in: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954).

[337] Vgl. *M. Heidegger,* Platons Lehre von der Wahrheit (Bern 1947).

[338] Sein und Zeit, S. 397 f. [339] I, S. IX. [340] I, S. 134.

[341] Das hier bei Dilthey auftauchende Wort „Provenienz" (vgl. S. 203) ist ein zentraler Yorckscher Terminus. Vgl. S. 318 f.

der Dinge — auf Yorck hinzudeuten. Diese Auffassungen und Einsichten haben ihren festen Platz in der Gesamtkonzeption Yorcks[342], während sie bei Dilthey einen Hauch von Fremdheit behalten. Sie fügen sich zwar zu seiner verborgen leitenden Grundintuition, man fragt sich aber, ob die Klärung dieser Grundintuition im ganzen bereits jenen Grad erreicht habe, daß sie solche Einblicke aus eigener Ursprünglichkeit gewähren könne. Dieses Bedenken bestätigt sich bei der Lektüre der Schriften, welche Dilthey nach seiner Übersiedlung nach Berlin und der damit gegebenen größeren Distanz zu Yorck verfaßt hat. Die Arbeiten, die Dilthey in der Mitte der neunziger Jahre in einem zweiten Entwurf seiner Grundwissenschaft zusammenzufassen sucht, geben nicht nur eine andersartige Interpretation des Christentums[343], auch die Metaphysikkritik verliert an Glanz und Schärfe[344], während der Gedanke der Lebensbesinnung — orientiert am Modell der Kunst —, so wie er sich im Spätwerk Diltheys endgültig ausprägt, hier kräftiger ausgeführt wird.

[342] Vgl. die folgende Darstellung des Yorckschen Gedankens, vor allem S. 318 ff.
[343] Vgl. S. 214. [344] Vgl. S. 214 f.

IV

DIE ZERGLIEDERNDE UND VERGLEICHENDE PSYCHOLOGIE ALS GRUNDWISSENSCHAFT

Die Fortführung der Arbeiten an der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1884—1896

Dilthey hat in den dreizehn Jahren, die der Veröffentlichung seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" folgten, mit zähem Fleiß an der Vollendung seines Werkes gearbeitet. Die Redaktion der ausstehenden Bücher sollte im Winter 1895/96 erfolgen[345]. Äußere Umstände[346], eine Krankheit[347] und wohl auch das Gespür für die innere Unzulänglichkeit des Entwurfes haben dies verhindert. Die Fülle der vorliegenden Artikel, Vorlesungen, Manuskripte gestattet es, das Fazit dieser Überlegungen zu ziehen. Dieses Fazit ist kein glatt zu summierendes Resultat. Die innere Spannung des Gedan-

---

[345] Vgl. V, S. VII.

[346] In einer sehr heftigen Form wurde Dilthey im Oktober 1895 von Hermann Ebbinghaus wegen seines Artikels „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" angegriffen. (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 9 [1896] S. 161—205.) Dilthey hat unter dieser brüsken Ablehnung sehr gelitten. (Vgl. Briefwechsel, S. 195—199; *Baring*, Ditlheys Philosophie der Geschichte, S. 44.) Dilthey pflegte ein freundschaftlich-kollegiales Verhältnis mit Ebbinghaus. Er berichtet gelegentlich (Briefwechsel, S. 38) von gemeinsamen wöchentlichen Spaziergängen.
Zu dieser Polemik kamen noch andere niederdrückende Mißlichkeiten. Dilthey spricht darüber in einem Brief: „Auch ich habe über meine Gesundheit viel zu klagen ... Die Erkrankung von Max im Sommer, all diese Zwischenfälle, dazu sehr angestrengtes Arbeiten in Kreuth, haben es für mich zu keiner Erholung kommen lassen, und ich habe sehr viel mit dem Herzen zu tun. Das so entspringende Gefühl, daß ich nicht weiß, wie lange ich noch mit einigem Erfolg werde arbeiten können, die vielen Todesfälle um mich her ..." (Briefwechsel, S. 188). Vgl. a. a. O. S. 187.

[347] Vgl. Briefwechsel, S. 204.

kens, die sich in der „Einleitung“ zeigte, waltet auch hier, sie drängt Dilthey in neue Positionen hinein.

Der inneren Konsequenz des Diltheyschen Denkens entsprechen Thematik und Duktus der auf den ersten Blick disparat anmutenden Schriften. Drei Aufsätze sind der Frage einer Poetik oder Ästhetik gewidmet[348]. In zwei Vorlesungszyklen hat Dilthey eine Pädagogik[349] und Ethik[350] zu entwickeln versucht. Weltanschauung und Auffassung des Menschen von der Renaissance bis zum 17. Jahrhundert werden in drei umfangreichen Abhandlungen untersucht[351]. Schließlich gehören — neben einer Reihe kleinerer Artikel — die „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht“[352] wie die beiden Entwürfe einer zergliedernden und vergleichenden Psychologie in diese Schaffensperiode[353].

Die Überlegungen bewegen sich jeweils im Szenarium der ganzen abendländischen Geschichte. In der Pädagogik etwa werden die griechische und römische Bildung, die christliche Erziehung der Spätantike und des Mittelalters, das Erziehungsideal und die Praxis des Humanismus und der Reformationszeit, die Didaktik des 17. Jahrhunderts untersucht[354]. Die „Beiträge zum Studium der Individualität“ bieten einen Überblick über die Frage der Individualität in der europäischen Wissenschaftsgeschichte und Dichtung, von Homer bis zu Schiller, Goethe und Balzac[355]. Die geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien von der Renaissance und der Reformation bis zum 17. Jahrhundert zeichnet Dilthey mit be-

---

[348] Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (1886), VI, S. 90—102. — Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik (1887), VI, S. 103—241. — Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe (1892), VI, S. 242—287.

[349] Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems, IX. Dieses Vorlesungsmanuskript hat Dilthey in den Jahren 1884—1894 ausgearbeitet und benutzt. Vgl. IX, S. 2 f.

[350] System der Ethik, X. Diese Vorlesungsfolge entstand 1890. Vgl. X, S. 9 f.

[351] Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (1891/92), II, S. 1—89. — Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (1892/93), II, S. 90—245. — Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert (1893), II, S. 246—296.

[352] V, S. 90—135. — Veröffentlicht 1890.

[353] Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894), V, S. 139 bis 237. — Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96), V, S. 241—316.

[354] Vgl. IX, S. 20—164. [355] Vgl. V, S. 283—316.

sonderer Sorgfalt[356]. Nach der Grundintuition der „Einleitung" zeigen sich in dieser jüngsten Epoche abendländischer Geistes- und Wissenschaftsgeschichte ja die Konturen der zu suchenden, ersten Wissenschaft. Die Grundzüge dieser Wissenschaft, welche in ihrem Wesen kritischer ist als alle Erkenntniskritik[357], weil sie auf das Leben selbst zurückgeht und die Geschichtlichkeit alles Menschlichen ernst nimmt, entwirft Dilthey in seinen Skizzen einer zergliedernden und vergleichenden Psychologie. Aber schon Poetik, Pädagogik und Ethik, der Aufsatz über den Außenweltrealismus wie die Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts enthalten umfangreiche Ausführungen jener neuen Disziplin. Um ein angemessenes Verständnis der eigentümlichen Problematik zu gewinnen, welche die zergliedernde und vergleichende Psychologie durchzieht, soll zunächst eine Skizze der geistesgeschichtlichen Entwicklung von der Renaissance bis zum 17. Jahrhundert gezeichnet werden, wie Dilthey sie in seinen historischen Analysen darstellt. In dem vielschichtigen Geschehen zeigen sich deutlich jene Züge, die zu Diltheys Fragestellung führen. Der historische Hintergrund seiner Aporien wird deutlich.

Ein zweiter Abschnitt soll die weiterführenden Momente geschichtlichen Denkens, die sich im Rahmen seiner neuen Psychologie zeigen, zusammenfassen.

1. Der Weg des Menschen zur Souveränität
Diltheys Interpretation der neueren europäischen Geistesgeschichte

Dilthey hatte seine „Einleitung in die Geisteswissenschaften" mit einer Darstellung der mittelalterlichen Metaphysik-Theologie und

---

[356] Hierher gehören neben den drei genannten Abhandlungen eine Reihe von kleineren Aufsätzen: Briefe Kants an Beck (1889), IV, S. 310—353. — Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung (1890), IV, S. 285—309. — Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1890), IV, S. 354—402. — Thomas Carlyle (1890), IV, S. 507—527. — Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntniskritischen Logik des 19. Jahrhunderts (1892), V, S. 74—89. — Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes (1894), V, S. 391—415. — Umfangreiche Teile einer später ergänzten Abhandlung über Schiller (1894), in: Deutsche Dichtung, S. 326—340, 383—412.

[357] Vgl. V, S. 148—150.

einer allgemeinen Kritik des metaphysischen Denkens beschlossen. In den neu vorgelegten Aufsätzen zur Geistesgeschichte[358] sucht er den Gehalt der neuzeitlichen Entwicklung aufzuweisen: von der Renaissance und Reformation bis zum Rationalismus. Behutsam tastet er die geistigen Gebilde ab, sucht sie zu verstehen, verstehend aber ihren geschichtlichen Zusammenhang zu entdecken, der in der Einheit des Lebens, in seinem verstandesmäßig unauflösbaren Zug begründet ist. So entsprechen diese Aufsätze dem in der „Einleitung" formulierten Programm, den Takt der Geschichte im Pulsschlag der Ereignisse, ihr Thema in der Dissonanz der Empirie zu vernehmen[359].

In einem Brief urteilt Graf Yorck über Diltheys Studien: „Überblicke ich die Gesamtheit des in den einzelnen Abschnitten bisher Gebotenen, so stellt sich mir das planvolle Ganze in seiner bedeutungsvollen Neuheit dar. Burckhardt ergriff und analysierte eine historische Epoche von einem immerhin beschränkten Gesichtspunkte aus, ohne zukunftsreichen Ausblick, mehr als Künstler denn als Philosoph. Ranke sah nur und erkannte daher nur ein Spiel der Kräfte, eine historische Phänomenalität, den Reflex einer zwar bezuglosen, doch aber vorhandenen, wenn auch beschwiegenen Metaphysik. Taine rückte und zwang alles in das Schema des Sensualismus, Buckle unter den alterierenden Gesichtspunkt der baren Utilität. Die beiden letzteren negierten den Begriff der Geschichte. Andere aitiologische Historiographien als die der genannten Männer liegen seit Hegel nicht vor Ihnen. Und hier ritt nun das Neue auf, daß nicht eine dogmatische Position — in weitem und wissenschaftlichem Wortverstande — die Voraussetzung für die Auffassung der geschichtlichen Lebendigkeit ist. Der Standpunkt wird zur Geltung gebracht, daß Leben das primäre Datum ist, von dem alle, auch die allgemeinsten Kategorien, deriviert sind." [360]

Der Weg, vom Leben selbst gebahnt, führt zur Souveränität und Autonomie des Menschen. Er leitet aus den starr fixierten, den Menschen umstellenden und in die Heteronomie zwingenden Objektivationen kosmischer oder theologischer Metaphysik ins Freie.

---

[358] Vgl. S. 211, Anm. 351. [359] Vgl. I, S. 109—115; II, S. V f. [360] Briefwechsel, S. 167.

a) Die neuerliche Interpretation der Metaphysik

An den Anfang seiner Untersuchungen stellt Dilthey wiederum eine Charakteristik der Metaphysik[361]. Sie zeigt — gleichsam im Negativ — das Ziel des Weges. Drei Elemente haben sich zur abendländischen Metaphysik verwoben: das religiöse, das ästhetisch-wissenschaftliche und das imperiale oder regimentale Moment. Die Religion trägt zur Bildung der Metaphysik durch das in Symbolen, Riten, Glaubensbekenntnissen sich objektivierende Bewußtsein des höheren Lebens bei. Die Gestalt, in der die religiöse Metaphysik für die europäische Geistesgeschichte bestimmend geworden ist, ist das Christentum. In ihm versammelt sich das orientalische Erbe. Das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten, das die Welt in einen Kosmos vernünftiger, vorstellbarer Formen verwandelt, ist die Hinterlassenschaft des griechischen Geistes. Die regimentale Herrschaftsstellung endlich, jene Kunst der Lebensbeherrschung, welche Zweckmäßigkeit und Nutzen als „Organe für das Gewahren und Begreifen schlechthin" [362] benutzt, bildet den römischen Einschlag ins Gewebe der Metaphysik. Dieser Geist hat sich seine anschauliche Realität in dem vom römischen Recht geprägten Imperium gegeben, sein Ideal ist in der römischen Stoa ausgesprochen. Sie bildet das kräftigste Ferment der neueren Geistesgeschichte. Ihre Lebensbegriffe, die — in der Natur des Menschen angelegt — in der Empirie erfaßt werden und so die Einheit der Menschen in konkreten gesellschaftlichen und politischen Ordnungen ermöglichen, sind Dilthey ein Vor-Bild jener lebendigen, geschichtlichen Ordnungsprinzipien, die er selbst sucht. Verglichen mit der „Einleitung", erscheint so das Gefüge der Metaphysik verändert[363]. Ähnliches gilt für den Haupteinwand gegen sie: daß sie mit Objektivitäten hantiere und die konstituierende Subjektivität des geschichtlichen Menschen im Lebenszusammenhange außer acht lasse. Das wird handgreiflich, wo Dilthey Dogmatik und Philosophie des Melanchthon

[361] Diese Darstellung bildet den ersten Teil der „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", II, S. 1—16.

[362] A. a. O. S. 10.

[363] In der Metaphysikdarstellung der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" fehlen die Ausführungen über das römische Element völlig. In den Entwürfen zur Neuausgabe (1904—1906) findet sich der Plan einer entsprechenden Ergänzung. Vgl. I, S. 426.

untersucht[364]. Melanchthon, der sich auf Platon und Aristoteles beruft, die mittelalterlichen Scholastiker kennt, Gottesbeweise vorträgt, der lutherischen Orthodoxie ein theologisches System schenkt, ist kein Metaphysiker, da er in seinen spekulativen Darlegungen vom „lumen naturale“ ausgeht[365]. Zwar findet sich diese Lehre auch bei Thomas, aber Melanchthon macht einen anderen Gebrauch davon. Bei ihm ist diese scholastische Doktrin verschmolzen mit der stoischen Lehre von den eingeborenen Begriffen, und so gründen bei ihm die Vorstellungen und Begriffe in der hervorbringenden menschlichen Natur[366]. Sie werden nicht in vorgeblicher Unabhängigkeit durch Ratiozinien abgeleitet.

Nach dieser Interpretation der Metaphysik, die die weiterdeutenden Ansätze der „Einleitung“ ungenutzt läßt, überrascht es nicht, daß Dilthey in späteren Jahren die Frage nach dem Wesen der Metaphysik nicht weiter vertieft und vielmehr nach den durch die ganze europäische Geschichte sich ziehenden Typen philosophisch-weltanschaulicher Systeme zu fragen beginnt[367].

Die Kennzeichnung der Metaphysik zeigt in der Weise der Abgrenzung und des Ausschlusses, was Souveränität des Menschen meint. Was besagen Souveränität und Autonomie im positiven Sinne, und welches ist der geschichtliche Weg zu ihnen?

b) Die Deutung von Renaissance und Reformation

Die erste große Abhandlung, „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrundert“[368], ist dem Phänomen der Renaissance und der Reformation gewidmet. Seinem Programm entsprechend behandelt Dilthey jede geschichtliche Strömung in einer Fülle von Detaildarstellungen. Einzelne Denker oder Dichter, die für ihre Zeit, ihren Kulturkreis eine repräsentative Bedeutung besitzen, hebt er besonders hervor. Für die italienische Renaissance werden so Petrarca und Machiavelli herausgestellt, für die fran-

[364] Vgl. II, S. 162—224. [365] Vgl. a. a. O. S. 171. [366] Vgl. a. a. O. S. 172.

[367] Vgl. den Aufsatz von 1898: Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, IV, S. 528—554, und die Ausdehnung dieser Typenlehre auf die ganze abendländische Philosophiegeschichte, V, S. 402—404.

[368] II, S. 1—89.

zösische Renaissance steht Montaigne, für die deutsch-niederländische Erasmus[369].

Der Dichter Petrarca — Dichter prägen die Grundworte der Zeiten — entdeckt das Lebensideal der ganzen Epoche bei seiner berühmten Wanderung: Augustins „Confessiones“ begleiten ihn, er gedenkt der Worte der Alten, und so kehrt er bei sich selbst ein. Sein Stern wird in dieser Stunde der Mensch. Er möchte „sein Leben voll und ganz“[370] ausleben. „Das Gefühl des Lebens und seine dichterische Abspiegelung erfüllen seine Jugend, Denken über sich selbst, über den Menschen und über unser Schicksal seine späteren Jahre. Nichts hatte ihm in der Wissenschaft Geltung, als was auf den Menschen sich bezog.“[371]

Aus dem gleichen Kraftgefühl des Lebens erneuert Machiavelli die Herrschaftsstellung des römischen Wesens. „In Machiavelli wird der praktische Verstand als Logik der Geschäfte, Beobachtung, Induktion, Vergleichung, Generalisation am Stoffe des Lebens und der Historie, mit seiner instinktiven unmethodischen Kraft, mit seinem Abscheu gegen Deduktionen sich seiner Souveränität bewußt; nicht nur auf dem Gebiet der Geschäfte, sondern auch auf dem der Wissenschaft.“[372] Die überall gleichartige menschliche Natur mit ihren Affekten und Trieben ist die Grundlage seiner Staats- und Gesellschaftslehre. Auf diese Natur baut Montaigne seine stoisch eingefärbte Moral, die den Menschen der sittlichen Suffizienz versichert.

Dieselbe Bewußtseinsstellung spricht aus Erasmus: „Die Freude des selbstgewissen Intellektes an seiner Souveränität durchleuchtet in übermütigem Witz wie in gelehrtem kritischem Ernst seine ganze Person.“[373] Denkend überprüft der Vielgesichtige auch die religiösen Formen und nähert sich dem universalistischen Theismus, jener „Überzeugung, daß die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophen gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke“[374].

---

[369] Dilthey behandelt — entsprechend seinem Programm — jede geschichtliche Strömung in einer Fülle von Detaildarstellungen. Einzelne Denker oder Dichter, die für ihre Zeit repräsentative Geltung besitzen, hebt er besonders hervor. Im Rahmen der hier zu entwerfenden Skizze mag die Orientierung an letzteren genügen.

[370] A. a. O. S. 20. [371] Ebd. [372] A. a. O. S. 29.

[373] A. a. O. S. 43. [374] A. a. O. S. 45.

Diese Lebensauffassung der Renaissance zieht ihre Kraft aus dem Wurzelboden des politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, kirchlichen Geschehens jener Epoche. Dilthey nennt u. a. die neu sich formierenden jungen Nationen, das aufstrebende Bürgertum der Städte, das wachsende Interesse an den Alten[375]. Aber er schlägt auch den Bogen zum Mittelalter, zur franziskanischen und dominikanischen Mystik und ihrer Blickwendung auf die Innerlichkeit des Menschen[376]. Das vielfältige Geflecht der Zeit ist Ausdruck jenes Verständnisses des Menschen und des Lebens überhaupt.

Wie fügt sich in diesen, hier nur umrissenen Kosmos die Reformation? Erst dort, wo das Lebensideal einer Epoche — und damit diese epochale Welt selbst — in jener abgründigen Tiefe des Lebens erfahren wird, aus der es unableitbar aufsteigt, ist der Mensch zur Hingabe, zu Heroismus und Opfer ermächtigt[377], erschließt sich der Sinn seiner Welt ganz. Nur von dieser Tiefe her wird die Welt wahrhaft zu seinem Lebensraum. Der Mann, durch den der mächtigen Bewegung des 15. und 16. Jahrhunderts diese Sinnerschließung zuwächst, ist Luther. Ihm zur Seite steht Zwingli[378]. „Luther hat in sich alle Motive der Opposition gesammelt. Eine außerordentliche Gabe trat bei ihm hervor, die Bedürfnisse der Zeit nachzufühlen und ihre lebendigen Gedanken zu vereinigen.“[379] „Und seine tapfere Energie, sein Verständnis der Wirklichkeit, seine Herrschaft über sie beruhte auf dem beständig ihm bewußten Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt.“[380]

---

[375] Vgl. a. a. O. S. 16 f.

[376] Vgl. a. a. O. S. 18 f.

[377] Vgl. a. a. O. S. 54 f.: „Mögen wir mit der Stoa oder Luther, mit Kant oder Carlyle fühlen, hier (in der Religion) ist der einzige Fond heroischen Handelns, und Voltaires ohne Zahl würden es nur zur Unterwerfung der Klugen unter die Herrschaft der rohen Kraft bringen.“ — In einem Bief an Graf Yorck vom Juni 1892 schreibt Dilthey: „Die ‚Transcendenz gegenüber aller Metaphysik‘ ist eben das Heldenhafte und Religiöse in der Menschennatur, das sich selber wegwerfen kann“ (Briefwechsel, S. 146).

[378] Dilthey führt eine Reihe von Gründen an, warum die mächtige Menschheitsbewegung, die in der italienischen Renaissance anbricht, in Deutschland die religiöse Gestalt der Reformation annimmt: politische, gesellschaftliche, kirchliche Zustände, vor allem aber die Eigenart des germanischen Gemütes. „So ist es gekommen, daß in den deutschredenden Ländern die in Europa von Land zu Land sich fortpflanzende geistige Bewegung einen religiösen Ausdruck erhielt“ (II, S. 40).

[379] A. a. O. S. 54. [380] Ebd.

Da sich ursprüngliche religiöse Erfahrungen stets im Medium einer Tradition vollziehen, große Gemeindebildungen die festverankerten Selbstverständlichkeiten der vielen voraussetzen, so ist bei der Beurteilung der Reformation das lediglich Mitgeführte vom Originellen zu sondern: Dieses Ursprüngliche ist die Freisetzung der Person in „die moralische und religiöse Autonomie“ [381]. Indem die Religion in die bildlose Sphäre der Innerlichkeit und des Lebens zurückgenommen wird[382], wird die souveräne Gestaltung der Welt zur Aufgabe des Menschen[383]. Jenes mitgeschleppte Alte aber ist der ganze Ballast der überlieferten und neu konzipierten Dogmen.

Zwingli, offener für den universalen Theismus der Humanisten, hat hier eine undogmatischere Position als Luther bezogen. Deswegen schließen sich vornehmlich an ihn der theologische Fortschritt und die philosophische Bewegung an[384], während die lutherische Orthodoxie sich in einem neuen Dogmensystem verhärtet[385]. Calvin wird ein „denkmächtiger aber unschöpferischer Kopf“ [386] genannt, der dogmatische Lehrsatz von der unverlierbaren Gnade des Prädestinierten „bezeichnet den äußersten Punkt menschlicher Selbstgewißheit“ [387].

---

[381] A. a. O. S. 39.

[382] Es ist auffällig, wie Dilthey bei aller Kunst der Nuancierung dort, wo es ihm um hohe Anerkennung geht, in die gleichen Worte fällt. So sagt er von Luther in diesem Zusammenhang: *„Leben ist ihm das Erste. Aus dem Leben,* aus den in ihm gegebenen sittlich-religiösen Erfahrungen *stammt ihm alles Wissen über unser Verhältnis zum Unsichtbaren* und bleibt daran gebunden. Und so tritt das intellektuelle Band des Kosmos, das die Vernunftwesen an die Weltvernunft bindet, zurück hinter den moralischen Zusammenhang“ (a. a. O. S. 58).

[383] Die Aufrufe von 1520, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Sermon von guten Werken, An den christlichen Adel deutscher Nation, künden diese Wahrheit am deutlichsten. — Mit dieser Charakteristik der reformatorischen Kernwahrheit spricht Dilthey zugleich seine persönliche religiöse Einstellung aus. Vgl. Briefwechsel, S. 156—159. Dieser Brief vom Jahresende 1892 beschließt die Diskussion mit Graf Yorck über die Interpretation der Renaissance und Reformation.

[384] Vgl. a. a. O. S. 73. — Dilthey sieht den theologischen Fortschritt in der Lehrentwicklung einer Reihe von Sekten — Sozinianer, Arminianer usw. — in der Richtung auf einen universalen Theismus. Eine besondere Bedeutung mißt Dilthey der Theologie und Philosophie des Sebastian Franck zu.

[385] Vgl. edb.: „Die Danaidenarbeit der theologisch-metaphysischen Systembildung begann in dieser Kirche von neuem.“

[386] A. a. O. S. 229.

[387] A. a. O. S. 231.

c) Die Ausbildung des natürlichen Systems

Das Leben selbst führt von Renaissance und Reformation zur Geistigkeit des 17. Jahrhunderts und zu seinen großen wissenschaftlichen Entwürfen. Ein Weiterdrängen nicht logischer, sondern geschichtlicher Art macht sich geltend. Die religiöse Zersplitterung im Gefolge der Reformation, die Glaubenskämpfe, die Unmöglichkeit, eine neue gesellschaftliche Ordnung auf die Bibel allein zu gründen, lassen die Menschen nach einem übergeordneten, allgemeingültigen Maßstab ausschauen. Die Kontroverstheologie fördert denselben Prozeß innerhalb der Kirchen: Das historisch-kritische Denken entfaltet sich aus dem Streit der Konfessionen, die Hermeneutik — aus apologetischem Interesse geboren und zunächst mehr dogmatisch geprägt — entdeckt in zunehmendem Maße literarisch-historische, d. h. allgemeine Prinzipien. Ein moralischer Rationalismus, Erbteil aus der Renaissance, befähigt die Sozinianer und Arminianer zu einer scharfäugigen Dogmenkritik[388]: Religion als lebendiger Vorgang drückt sich spontan in Bildern und Symbolen aus, den Dogmen ersten Grades. Aus der Konfrontation dieser Dogmen mit der wissenschaftlichen Auffassung der Welt entstehen die Dogmen zweiten Grades, die beide Seiten zu einem universalen Denkzusammenhang zu vermitteln suchen. Solchen Bemühungen liegt die Intention zugrunde, die Dogmen absolut zu setzen.

Verfemt von der Orthodoxie entstehen — gleichsam abseits der Heerstraßen — Ansätze einer transzendentalen Philosophie und Theologie, die den besten Zug reformatorischer Spiritualität und der vorangehenden mittelalterlichen Mystik entfalten. „Das Merkmal derselben liegt darin, daß sie in der Geschichtlichkeit der einzelnen Religion, insbesondere des Christentums, den Ausdruck eines Bewußtseinszusammenhangs sieht, welcher ewig in der Natur des Menschen und der Dinge gegründet ist.“[389] Dilthey zieht die immer wieder gebrochene Linie dieses „Panentheismus“[390], welcher die herkömmlichen Begriffe von Offenbarung, Rechtfertigung usw. auf-

[388] Vgl. a. a. O. S. 136—138. Dilthey weist darauf hin, daß Strauß die Dogmenkritik der beiden Sekten benutzt habe. Ebd., S. 137. — In ihren Grundzügen deckt sich diese Dogmenkritik mit Diltheys eigener Auffassung. Vgl. Briefwechsel, S. 158.

[389] II, S. 77. [390] Ebd.

hebt, von der mittelalterlichen Mystik über den jungen Luther zu den Taufgesinnten, Karlstadt, Münzer, Sebastian Franck u. a. Kant und Schleiermacher bringen diese Ansätze zu voller Geltung.

Religion ist Einkehr ins Leben selbst, das Maß dieser Einkehr ist der Mensch. Auf den Menschen als Maß lenkt insbesondere die in der Renaissance und Reformation bereitwillig aufgenommene stoische Tradition. Sorgfältig durchmustert Dilthey die Hauptschriften der drei großen protestantischen Systematiker, Melanchthon, Zwingli und Calvin, nach stoischen Einflüssen, und er entdeckt dort — vermittelt durch diese stoischen Elemente — bereits die Ansätze des natürlichen Systems des 17. Jahrhunderts[391]. Das Leben selbst erzwingt — indem es die mannigfaltigen „religiösen und politischen Bedürfnisse der Zeit“ [392] gleichsam bündelt — die Ausbildung dieses Systems, das alle Arten von Wissenschaften durchwaltet.

Dilthey erhärtet diese These durch eine Art von Morphologie[393]. Er untersucht die großen Gestalten der Wissenschaften des 17. Jahrhunderts und fragt nach ihren Methoden. Das Ergebnis der Betrachtung ist der Aufweis eines durchgehenden Strukturgesetzes. Diese ersten Entwürfe moderner Wissenschaft, religions-philosophische, naturwissenschaftliche, moralische, politische und juristische Systeme, deren hervorragendste Vertreter jeweils verschiedenen Nationen angehören, haben ihre gemeinsame Basis und ihr leitendes Prinzip an der menschlichen Natur.

Herbert von Cherbury vindiziert in seiner Religionsphilosophie die Autonomie des religiösen Bewußtseins durch eine „Zergliederung des religiösen Erkenntnisvermögens“ [394].

Durch den instinctus naturalis — zu welchem als weitere Erkenntnisvermögen die Erfahrung und das diskursive Denken kommen — erkennt der Mensch die angeborenen religiös-moralischen Grundwahrheiten, die allen positiven Religionen vorausliegen. „Diese Lehre begründet den moralischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts bis zu Kant und Jacobi.“ [395]

---

[391] Von Melanchthon sagt Dilthey: „Dies natürliche System ist bei ihm schon in allen Grundzügen fest verzeichnet.“ A. a. O. S. 162.

[392] A. a. O. S. 93.

[393] Vgl. die Abhandlung: Die Autonomie des Denkens. Konstruktiver Rationalismus und pantheistischer Monismus im 17. Jahrhundert. A. a. O. S. 246—296.

[394] A. a. O. S. 248. [395] A. a. O. S. 255.

Das naturwissenschaftliche Denken zerlegt die komplexen Kräfte der Natur und führt sie auf quantitative Einheiten zurück. Eine solche Rückführung setzt Axiome voraus. Galilei etwa nimmt an, daß jede einfache Kraft eine geradlinige Bewegung hervorbringe und ein Körper jeweils in seinem Bewegungszustande verharre. So sind die Axiome Weisen, die Erfahrung den „allgemeinsten im Denken gegebenen logisch-mathematischen Beziehungen“ [396] unterzuordnen. Die Autonomie des Menschen in den Naturwissenschaften gründet in diesem Apriori.

Ähnliche Züge weisen die Moral von Bacon und Charron, die Staatslehre, die Politik und die Völkerrechtskunde von Bodin, Althus und Hugo de Groot auf. Bacon geht auf die im Bereich des Sittlichen wirksamen Kräfte zurück, den Trieb nach Selbsterhaltung und die sozialen, auf das Allgemeinwohl gerichteten Strebungen. Die sittliche Welt versteht er als psychologischen Kräftezusammenhang, das sittliche Naturgesetz ist Ausdruck und Regel dessen. Charron lehrt das Gute um seiner selbst willen zu tun. Dies Gute aber hat sein Maß an der menschlichen Natur. Dem Maß immer und überall zu entsprechen, ist prud'homie, vollendete Lebensweisheit [397]. Hugo de Groot deduziert die völkerrechtlichen Sätze aus letzten Begriffen, die „im Ganzen des Lebens angelegt“ [398] sind und aus diesem ihre Überzeugungskraft schöpfen. Sie werden entweder aus der Übereinkunft derVölker oder aus der Trieb- und Strebenatur des Menschen nachgewiesen. Aus dem „teleologischen Zusammenhang der Triebe, Funktionen und Glieder“ [399], vermittels deren sich der Mensch als lebendiges Wesen erhält, ergeben sich die Einheit und die Zielsetzung des Rechtssystems. Diese ganze Ordnung gilt selbstverständlich auch unter der Voraussetzung, daß es Gott nicht gäbe.

Diese verschiedenen Aspekte menschlicher Souveränität, die bei den führenden Köpfen jener Zeit noch mit einem partiellen Dogmenglauben gemischt sind [400], verlangen mit innerer Notwendigkeit, in

---

[396] A. a. O. S. 260. [397] Vgl. a. a. O. S. 266. [398] A. a. O. S. 279. [399] Ebd.

[400] Vgl. a. a. O. S. 283: „Dementsprechend ist die herrschende metaphysische Richtung der Zeit der christliche Theismus und die Halbheit des rationalen Supernaturalismus. Der Fortschritt aber vollzieht sich in der Durchführung eines autonomen rationalen Systems: der Konstruktion des Universums durch die Vernunft.“

einem umfassenden rationalen Systementwurf — gleich einem Kristall — zusammenzuschießen. „Es liegen nach diesem System in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß. Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig.“[401]

Dieses System, unmetaphysisch in seinem Anliegen[402] — wie es sich auch überall gegen die italienisch-spanische Scholastik zur Wehr setzt —, findet seine umfassende Formulierung in zwei metaphysischen Entwürfen. Konstruktiv denkend konzipiert Descartes eine mechanische Version. Er projiziert das Leitbild der mechanischen Naturwissenschaften auf die Welt des Geistes. Der pantheistische oder panentheistische Monismus hingegen, die zweite Spielart, dringt vor zum Kern der Wirklichkeit, allerdings in einer einseitig logischen Form. So umfaßt dieser Monismus der Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury zwar die „Bejahung des Lebens, der Natur und der Welt, welche die Renaissance ausspricht“, wendet sie aber um in eine „metaphysische Weltformel“[403].

Damit hat Dilthey die Überleitung zu den großen Denkern des 18. und 19. Jahrhunderts gefunden, zu Lessing, Hamann, Kant, Goethe, Schleiermacher. Sein Aufsatz über die Spinoza-Studien Goethes[404] schlägt diese Verbindung ausdrücklich, wie Dilthey schon in seinem Aufsatz über Lessing auf den Einfluß Spinozas[405], in seiner Schleiermacher-Biographie auf die entscheidenden Anregungen Shaftesburys[406] hingewiesen hatte. Die metaphysische Formel von Bruno, Spinoza, Shaftesbury für das universale, Welt und Menschen bejahende Lebensideal der Renaissance, seiner religiösen Gestalt — der Reformation —, seiner weiteren Entfaltung im „natürlichen

[401] A. a. O. S. 91. [402] Vgl. a. a. O. S. 90.
[403] A. a. O. S. 284. — In seinem Aufsatz über „Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe“ (1892) hebt Dilthey in diesem Zusammenhange die überragende Stellung Leibniz' hervor. Vgl. VI, S. 248—253.
[404] Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes, a. a. O. S. 391—415.
[405] Vgl. S. 143. [406] Vgl. Schleiermacher, S. 173—188.

System" wird von Goethe und Schleiermacher ihres abstrakten logischen Charakters entkleidet und gestattet ihnen, das sich im Fühlen, Vorstellen, Wollen entfaltende Leben, seine Tiefe und Weite, seine Spontaneität und Zielstrebigkeit zu verstehen. Zugleich bahnt sich hier die Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen und aller seiner Ordnungen an, welche die historische Schule zu Beginn des 19. Jahrunderts kraftvoll ausgesprochen hat[407]. Auch diese Wandlung wird vom Leben selbst ernötigt: Denn „diese Theorie (das natürliche System) hat sich in Reform und Revolution zugleich als siegreich, gültig und als unzulänglich, ja in ihren Anmaßungen als zerstörend erwiesen"[408].

d) Der souveräne Mensch und die Geschichtlichkeit

Vertraut man sich der Diltheyschen Deutung der neuzeitlichen Geistesgeschichte an, so ist ihr epochales Bild — jene Vorgabe, in der diese ganze Zeit sich versteht — der Mensch. An die Stelle der metaphysisch gedachten Gottheit, eines jenseitigen Ideen-Kosmos, tritt der Mensch als jenes Apriori, von dem her die Welt eine verständliche Einheit bildet. An diesem Apriori haben Kunst und Wissenschaft ihren festen Halt und Zusammenhang. Wissenschaft heißt geradezu, die Wirklichkeit auf den Menschen als Maßstab hin zu verstehen.

Dieser Maßstab ist dem Menschen in Besitz gegeben. Er ist — als Vorgabe und Maßgabe — das Eigene und das Selbstverständliche. Deswegen ist der neuzeitliche Mensch autonom und souverän. Der Gedanke einer Offenbarung, eines ius divinum, erscheint ihm im Grunde als absurd. Im Horizonte dieser Weltsicht kommt als letztes Phänomen die Geschichtlichkeit des Menschen in den Blick. Diese

---

[407] In dem erwähnten Aufsatz über die „Drei Epochen der modernen Ästhetik" differenziert Dilthey diesen Übergang. Zwischen die rationale Ästhetik und die Ästhetik der Goethezeit tritt die Analyse der ästhetischen Eindrücke und Empfindungen des 18. Jahrhunderts. Die Problematik der Geschichtlichkeit und Hermeneutik in der Ästhetik wird durch Winckelmann und Herder entdeckt. Die idealistische Ästhetik vernachlässigt die Frage nach dem Sinnlichen und Technischen der Kunst — wie sie bei Goethe etwa gestellt wird — zugunsten einer Analyse der künstlerischen Bewußtseinsstellung in den Epochen. Vgl. VI, S. 269.

[408] V, S. 11.

Blickwendung wird ernötigt durch die Unangemessenheit des bislang ungeschichtlich gedachten Maßstabes. Aber relativiert die Geschichtlichkeit die bis dahin unangefochtene Maßstäblichkeit des Menschen nicht radikal? Dilthey möchte beides — jene souveräne Maßstäblichkeit des Menschen und die Erfahrung der Geschichtlichkeit — miteinander vermitteln. So formuliert er seine eigene Lebensaufgabe in der Antrittsrede vor der Akademie der Wissenschaften 1887: „Unser Jahrhundert hat in der historischen Schule die Geschichtlichkeit des Menschen und aller gesellschaftlichen Ordnungen erkannt. Aber es steht vor der Aufgabe, die großen Anschauungen der geschichtlichen Entwicklungslehre in klare, durch die Wahrheiten des 18. Jahrhunderts eingeschränkte und für das Leben fruchtbare Begriffe fortzubilden."[409] Während Dilthey am überkommenen Leitbild festhält, unterläuft er gleichsam die eigene Stellung und denkt die Geschichtlichkeit des Menschen und der Welt auf radikalere Weise. Das Leben — verstanden als jene Helle, in der der Mensch die Welt und sich findet — erschließt sich in seinem Sinn durch die geschichtlichen Begebenheiten wirtschaftlicher, politischer, kultureller Art, durch die geistigen Strömungen und das deutende Wort der großen Dichter, Denker und Wissenschaftler so, daß die Wirklichkeit im ganzen in einem Zusammenhang, einer Sinngestalt aufgeht. Diltheys Darstellung der geistigen Entwicklung von der Renaissance bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts dient der Aufdeckung dieser Sinngestalt.

Seine Interpretation der Reformation gibt einen, wenn auch verborgenen Hinweis darauf, daß der Hervorgang der epochalen Gestalt, in der sich das Verständnis der Neuzeit artikuliert, zutiefst ein religiöses Ereignis ist. Die religiöse Erfahrung Luthers ist das Geschehen jener Freigabe ins Eigene, in welcher der Mensch erst wahrhaft zur Freiheit, Autonomie und Souveränität ermächtigt wird. Geschichte erweist sich als jener Raum, in welchem es epochale Bilder, eine entsprechende Kategorialität, Verstehen und Artikulieren aus einem heiligen Geben her gibt. Geschichte ist Gewähr und Huld zu sein. Religiöse und moralische Autonomie meint folglich nicht ein eigenmächtiges Sich-auf-sich-selbst-Stellen. Sie meint

---

[409] Ebd.

eine zugewiesene Weise menschlicher Existenz, die als Gabe eine neue Art radikaler Religiosität mit sich bringt, in der die Bildhaftigkeit der religiösen Formen durchschaut ist. Diese werden damit nicht bedeutungslos, sie sind vielmehr „das Bewußtsein von der übersinnlichen und überverständigen Natur der Geschichtlichkeit schlechthin“ [410], und so mündet alles Reden von Gott in das Schweigen der Transzendenz: „Transzendenz gegenüber aller Metaphysik.“ [411]

Dilthey hat mit dieser „historischen Forschung in philosophischer Absicht“ [412] nicht nur seine eigene Position geortet, er hat zugleich auch die Wurzeln der in seinem eigenen Denken miteinander ringenden Tendenzen aufgewiesen. Wie er in der zitierten Akademierede seine Aufgabe in der Vermittlung beider Strömungen sieht, so ist sein systematisches Werk jener Jahre von diesem Widerspiel durchzogen.

2. *Die neuen Ansätze Diltheys in den systematischen Schriften von 1884—1896*

In den systematischen Schriften dieser Jahre finden sich eine Reihe von Analysen, die früher beiläufig Geäußertes in die Erörterung der Grundfrage einbringen. Die Geschichtlichkeit von Sinn und Bedeutung überhaupt, das geschichtliche Wesen von Individualität und Typus, von Wirklichkeitserfahrung und Wesenserkenntnis werden eigens bedacht. Dilthey gebraucht dabei — deutlich erkennbar — die Methode der Phänomenologie [413], er spricht vom Beschreiben, Zergliedern und Vergleichen des Lebens und seiner Vorgänge. Zugleich sucht er den phänomenologischen Einblicken eine wissenschaftliche, das heißt allgemeingültige, überzeitliche Gestalt zu geben: Er entwirft eine Psychologie, welche die Funktion einer Grundwissenschaft erfüllen soll.

---

[410] Briefwechsel S. 158. [411] A. a. O. S. 146. [412] V, S. XLIII.

[413] Vgl. das Zeugnis *Max Schelers* in: Gesammelte Werke (Bern - München ²1960) Bd. 8, S. 371.

a) Der erworbene Zusammenhang und die Selbstgegebenheit des Sinnes

Pädagogik[414], Poetik[415] und Ethik[416], die Dilthey in jenen Jahren zunächst ausarbeitet, sind vom selben Leitbild bestimmt: der Vorstellung, daß die im Innesein aufgetane menschliche Natur eine Reihe grundlegender Vermögen besitze, die nach formalen gleichbleibenden Gesetzen wirken, ihre inhaltliche Fülle aber jeweils aus der Geschichte empfangen[417].

---

[414] Dilthey hatte bereits in Breslau zwischen SS 1874 und WS 1878/79 Vorlesungen zur Pädagogik gehalten. Vom SS 1884 bis SS 1894 bilden die Pädagogikvorlesungen einen festen Bestandteil seiner Lehrtätigkeit. (Vgl. IX, S. 1 f.) Bd. IX der Gesammelten Schriften bietet dieses Berliner Manuskript. Aus dieser Zeit stammen auch die Aufsätze „Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft" (1888), „Schulreformen und Schulstuben" (1890).

[415] 1887 veröffentlicht Dilthey in der Festschrift für Eduard Zeller „Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik". Vgl. ferner „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn", eine Rede aus dem Jahre 1886 und „Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe" (1892). Vgl. S. 211, A. 348.

[416] Dilthey arbeitete seine Ethikvorlesung 1890 aus. Vgl. X, S. 9.

[417] So geht Dilthey im allgemeinen Teil seiner Pädagogik vom innerlich erfahrenen, teleologischen Charakter des Seelenlebens aus. (Vgl. IX, S. 181—189.) Die Welt wird *aufgefaßt* durch Empfindung, Wahrnehmung und Denken. Sie wird *geschätzt* und *gewertet* im Hinblick auf die Selbsterhaltung und Vervollkommnung des einzelnen und der Gemeinschaft, und zwar mittels der Gefühle und Gefühlskreise, d. h. der Ganzheit von vielen Elementargefühlen und Trieben. Auf die gewertete Welt antwortet der Mensch schließlich durch sein Wollen, Streben und Begehren. Aus der teleologischen Einheit dieser verschiedenartigen Leistungen und den Möglichkeiten einer Einwirkung des Erziehers ergeben sich eine Reihe von Spielregeln zur Förderung eines optimalen Einzel- und Zusammenwirkens dieser Komplexe. Die Spielregeln bilden die Normen der allgemeingültigen Pädagogik. (Vgl. a. a. O. S. 9.) Das Zusammenspiel dieser Kräfte erhält eine eigentümliche Färbung durch das Bildungsideal der Zeit. Das Bildungsideal ist bestimmt durch den Stand der Wissenschaften, das Lebensideal und den „Kulturzustand" (a. a. O. S. 14) der erziehenden Generation und der Gesellschaft im ganzen. Hier erst entsteht die Möglichkeit, ein pädagogisches System zu entwickeln. Solche Systeme sind stets geschichtlich, sie besitzen keine Allgemeingültigkeit. In sich aber weisen sie einen doppelten Zug auf: die gerade aufsteigende Linie wissenschaftlichen Fortschrittes — von daher lassen sich auch die pädagogischen Systeme in einer ansteigenden Reihe ordnen — und die sie in allerlei Arabesken umspielende Ranke des Lebensideals. Eduard Spranger sieht in dieser Deutung der Wissenschaften „entschieden positivistisches Lehngut" (Rez. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. IX, in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, 25 [1935] S. 222).

Vgl. auch die Charakteristik, die Dilthey in seinem Brief an Graf Yorck (Januar 1890) von den Grundlagen seiner Ethik entwirft: „Ich gehe von der Struktur des Seelenlebens, von dem System der Triebe aus. Der Punkt, an dem ich im Fluß von Evolutionen und

Völlig überraschend entfaltet Dilthey nun in diesem Kontext — welcher ein getreues Spiegelbild der oben aufgewiesenen Vermittlungstendenz ist[418] — den Begriff des erworbenen Zusammenhanges, der in seinen Konsequenzen die genannte Konzeption umwirft. Alle Poesie entspringt aus dem Erlebnis, aus der gefühlsgesättigten, das Strebevermögen des Menschen unmittelbar anrührenden Anschauung, die von sich her zum Ausdruck drängt. Ein Erlebnis aber wird nie als isoliertes Datum erfahren, es steht in Beziehung zu ähnlichen, entgegengesetzten, gleichen Erfahrungen, es ruft Erinnerungen wach, weckt Assoziationen, und gerade in diesen Verhältnissen offenbart sich sein Sinn. Seine Bedeutung geht da auf, wo es mit „dem Ganzen des menschlichen Daseins in Verbindung gesetzt“[419]

---

deren vagen Möglichkeiten, welchen die jetzigen modern denkenden Ethiker preisgegeben sind, festen Fuß fasse, ist die psychologisch erkennbare Natur des Menschen, wie sie eben unser menschliches Seelenleben ausmacht, Ichbewußtsein etc. Den psychischen Zusammenhang, den wir in uns finden, betrachte ich als festen Standort. Freilich ist alle Energie des Denkens darauf zu konzentrieren, daß im Ichbewußtsein etwas Unauflösliches ist, das nicht aus Elementen und Beziehungen zwischen ihnen abgeleitet werden kann; dennoch wird die Durchführung dieses Satzes immer nur Wahrscheinlichkeit ergeben: dieser Satz würde ja dann einen ganz festen Standort begründen. Nun entwerfe ich ein Bild vom Haushalt des Seelenlebens und der Stellung des Systems von Trieben und Gefühlen in ihm. Der Mensch ist im Kern ein Bündel von Trieben. Dieses Bündel trenne ich auseinander. Ich zeige, wie nun nach den psychischen Gesetzen, wie ich sie entwickle (s. Poetik), Züge des Willens als eines Lebens höheren Grades entstehen“ (Briefwechsel, S. 90).

Für seine Ethik hat Dilthey eine solche geschichtliche Ergänzung nicht geschrieben, er betont aber den formalen Charakter seiner allgemeingültigen Ethik: „Sie erblickt den menschlichen Geist, wie er auf Grund apriorischer Synthesen die Hauptformen seines Daseins gestaltet. Die psychologischen Gesetze sind reine Formgesetze. Sie haben es nicht mit dem Inhalt des menschlichen Geistes, sondern mit seinem formalen Benehmen und Verhalten zu tun“ (X, S. 111). — Bei der Poetik führt Dilthey auch den zweiten Teil — wenigstens im Ansatz — aus. (Vgl. auch die wenig später begonnene Arbeit: „Die große Phantasiedichtung“, in: Phantasiedichtung, S. 6—52.) Die Abgrenzung verläuft eigenartig: „Aus dem dichterischen Vorgang, den Darstellungsmitteln, deren er sich bedient, den Gegenständen, die er hinstellt, entspringen die gleichförmigen Bedingungen, unter denen alles Dichten steht, die allgemeingültigen Regeln, an die es gebunden ist. Dann treten für die einzelnen Formen der Poesie besondere Bedingungen hinzu, und so entstehen die allgemeingültigen Normen der lyrischen, epischen, dramatischen Dichtung. In diesen Formen, nach diesen Regeln bildet sich eine poetische Technik aus: Technik der griechischen, der spanischen oder der altenglischen Bühne. Sie kann ebenfalls in einer Formen- und Regellehre entwickelt werden. Aber dieselbe ist historisch bedingt, nicht allgemein menschlich.“ (Vgl. VI, S. 126.)

[418] Vgl. S. 224.

[419] VI, S. 131.

und so in seinem Wesen verstanden wird. Dieses Ganze menschlichen Daseins aber ist ein geschichtlicher Zusammenhang. Es ist der Erlebnisgrund, den der Mensch mitbringt, in welchem er sich immerfort bewegt, sein Herkommen. „Das im Bewußtsein Befindliche ist zu ihm orientiert; es ist von ihm begrenzt, bestimmt und begründet. Sätze haben in ihm ihre Gewißheit; Begriffe haben durch ihn ihre scharfe Begrenzung; unsere Lage im Raum und in der Zeit hat an ihm ihre Orientierung. Ebenso empfangen aus ihm die Gefühle ihr Maß für den Zusammenhang unseres Lebens. Unser Wille, welcher zumeist mit Mitteln beschäftigt ist, bleibt vermittels desselben Zusammenhanges beständig des Gefüges der Zwecke gewiß, in welchem die Mittel begründet sind. So wirkt dieser Zusammenhang in uns, dunkel wie wir ihn besitzen.“ [420]

Was Dilthey in diesen knappen Sätzen umreißt — und später an einzelnen Beispielen erläutert —, ist die Grundeinsicht in die Geschichtlichkeit von Sinn und Bedeutung. Jenes Innen, in dem der Mensch der Welt jeweils inne ist und dem Mitmenschen zu begegnen vermag, ist kein farbloser Äther. Es ist ein Vertrautsein mit allem, das durch die Vergangenheit mannigfach bedingt ist, nicht als sei diese Bedingung aus verschiedenen Erlebnissen zusammengestückt, es ist das eine, umfassende, jeweils geschichtliche Verständnis des Ganzen[421].

Dilthey betont, daß nicht nur die spontane Auffassung der Dinge, unreflexe Gefühle und Volitionen, sondern auch das logische Denken in diesen Zusammenhang gehört. Das höhere Denken ist kein isoliertes Vermögen mit einem privilegierten Zugang zur Wahrheit. Die logischen Grundoperationen sind den elementaren Vorgängen eingewoben: etwa das Vergleichen, Unterscheiden, Ähnlichfinden. Indem der Mensch jene Operationen willentlich hervorkehrt, entsteht das logische Denken als eine Variante und Steigerung dessen, was in den Elementarvorgängen geschieht. Die Ergebnisse dieses geschichtlich sich ausformenden Denkens, Denkformen und Gesetze, werden von der Sprache aufgehoben und vererbt. Die Wissen-

---

420 A. a. O. S. 144.

421 Vgl. a. a. O. S. 143: „So höchst zusammengesetzt nun dieser Zusammenhang des Seelenlebens ist: er wirkt als ein Ganzes auf die im Blickpunkt der Aufmerksamkeit befindlichen Vorstellungen oder Zustände.“

schaften sind die Organe des hier einsetzenden Bildungsprozesses[422].

In seiner Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts[423] — von 1892 — ergänzt Dilthey die hier angestellten Überlegungen. Gegen Sigwart und Lotze, ja gegen die ganze neukantianische Schule[424] stellt Dilthey heraus, daß das Erlebte, die Empfindungen, ihre Ordnung als immanente Eigentümlichkeit besitzen. Sie wird ihnen nicht mittels apriorischer Synthesen, die an sich vom „chaotischen“ Empfindungsgehalt völlig unabhängig sind, eingezeichnet. Dilthey weist dies an Phänomenen qualitativer Zusammengehörigkeit auf[425]. Der Inhalt bedingt die Form der Verbindung, er ist selbst synthetischer Natur. Hinsichtlich des erworbenen Zusammenhanges bedeutet dies, daß die Assoziationen, Ähnlichkeiten, Entgegensetzungen, die tausend Beziehungen und Verbindungen vom Sinn der Sache her sinnvoll sind. Von der Sache her entfaltet sich ein Verweisungszusammenhang, der von jeder Beliebigkeit und Willkür zu unterscheiden ist. Die Geschichtlichkeit des Denkens hebt die Bindung an die Sache nicht auf, beides ist vielmehr vom Wesen her eines.

„Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert.“[426] In dieser Gegebenheit des Sinnes durch die Geschichtlichkeit des Lebens ist für Dilthey die Möglichkeit von Erkennen überhaupt gegründet. Die Wirklichkeit bezeugt sich selbst. Deshalb ist das oberste Wahrheitskriterium nicht die logische Evidenz, welche formaler Natur ist und ein Maßstab für die Richtigkeit von Denkvorgängen, sondern die Überzeugung durch die Wirklichkeit: Der Aufgang dessen, was ist, ist zugleich das

---

[422] Vgl. a. a. O. S. 145. [423] V, S. 74—89.

[424] Dilthey nennt ausdrücklich Otto Liebmann und Johannes Volkelt. (Vgl. V, S. 76.) Er greift das Grundprinzip der neukantianischen Schule an: „Überall ist die Methode dieselbe: das, was das Zusammenwirken von Erfahrungen in einem Bewußtsein unter den uns bekannten psychischen Gesetzen leisten kann, wird verglichen mit dem Tatbestand unserer Erkenntnis. Das, was aus uns bekannten Vermögensquellen in dem Vermögensbestande unserer Erkenntnis stammt, wird mit dessen Gesamtsumme verglichen. Und es zeigt sich ein Überschuß im Vermögensbestande, der auf andere Einnahmequellen hindeutet.“ Dieses Prinzip war für Dilthey in der „Einleitung“ gleichfalls maßgebend gewesen (vgl. S. 185), nun weist er es zurück aufgrund der Einheit von Form und Inhalt, von Empfindung und logischen Operationen im aufgehenden Sinn.

[425] Vgl. V, S. 77 f. [426] A. a. O. S. 83.

Zeugnis der Wahrheit und ihr Kriterium. Die Wahrheit aber bindet das Denken, so daß hier das logische Prinzip seine Begründung erfährt.

In seiner zaudernden Art trägt Dilthey diese Einsichten als erst noch zu bewährende Antizipationen einer „analytischen Logik“ [427] vor, d. h. einer Logik, die beschreibend und zergliedernd vorgeht. Er spürt, daß er hier Neuland betritt. Von diesem Standpunkte aus erscheint ihm die Grundkonzeption der ganzen neukantianischen Schule als Metaphysik. Weil die Empfindungen vom Logismus der apriorischen Formen strikt geschieden sind, muß dieses Denken mit einer Ent-scheidung, einem Postulat, anheben. Es „beginnt nach Sigwart die Logik, überhaupt also die Philosophie, mit dem Postulat, daß das unmittelbare Bewußtsein der Evidenz, durch welches wir notwendiges Denken unterscheiden, zuverlässig sei“ [428]. So aber wird die unbedachte Zweiheit von Empfindungen und Logismus fixiert, sie wird zur metaphysischen Formel, die eine rationale Konstruktion der Welt ermöglicht. In letzter Linie wird diese Doppelung auf den postulierten Gott als vinculum substantiale zurückgeführt. Die sich hier bezeugende Geisteshaltung aber reicht über Kant zurück: „Der Vater dieser Position war Descartes. Er zuerst hat der Souveränität des Intellektes siegreichen Ausdruck gegeben.“ [429]

Die Ausführungen Diltheys über den erworbenen Zusammenhang und die Geschichtlichkeit des Sinnes schließen sich an die Erörterungen der „Einleitung“ über die erkenntniskritische Selbstbesinnung und das in ihr anzuzielende Maß an [430]. Versucht man die Linien auszuziehen, die sich von den Ansatzpunkten Diltheys aus ergeben, so zeichnet sich der Umriß einer epochalen Logik ab. Diese Logik kann nicht ausgehen von der Souveränität eines sich selbst besitzenden Denkens, das — sich selbst durchschauend — die Regeln der eigenen Bewegung formuliert. Eine solche Logik ergibt sich vielmehr als die Erhellung des geschichtlichen Selbstverständnisses des Denkens, das — durch den erworbenen Zusammenhang bedingt — in der Selbstgegebenheit des jeweiligen Sinnes aufgeht. Dieser jeweilige Sinn erschließt sich im Horizont von Sinn überhaupt. Er ist

[427] A. a. O. S. 86 f. [428] V, S. 79. [429] A. a. O. S. 88. [430] Vgl. S. 184—187.

Sinn einer Welt. Die von solchem geschichtlichen Sinn ausgehende Verständigung des Denkens über sich selbst bleibt gebunden an die Weisen von Zusammengehörigkeit, in denen der Sinn als Sinn der Welt aufgeht, und hat an ihnen die Weisung sachgerechten Denkens.

Indem das Denken diese Weisungen — und zwar die grundlegenden, die den jeweiligen Sinn in das Ganze des Sinns von Sein überhaupt binden — aufdeckt, wird eine solche Logik zu einer Fundamentalhermeneutik, die — wegen der Verschiedenheit der Welten — selbst von epochaler Eigentümlichkeit ist. Ihren Leitfaden hat solche Logik an der Sprache, in welcher sich geschichtlicher Sinn jeweils zuspricht und bewahrt.

Die Kritik an der kantischen Erkenntnisstellung, die bis auf ihre Vorformen bei Descartes zurückverfolgt wird, zeigt, daß Dilthey ein waches Gespür für die metaphysische Verkehrung der Souveränität besitzt, welche er als geistige Grundform der Neuzeit entdeckte.

b) Typus, Wesen und Wirklichkeit

Der Geschichtlichkeit des Sinnes entsprechend entwickelt Dilthey in seiner Poetik einen Begriff des Typus und des Wesens. Die Dichtung zielt jeweils auf das Typische. Das Typische besitzt jenen höchsten Grad von Bedeutsamkeit, der ein Erlebtes nicht nur in irgendeinem Maße verständlich sein läßt, sondern dessen Sinn so offenbart, daß über den Erlebenden — etwa den Dichter — hinaus die vielen, denen jener Sinn z. B. durch das Kunstwerk vermittelt wird, von diesem zutiefst berührt, von ihm umfangen sind. Das Typische ist so zugleich höchst individuell — eben dieses Eine — und allgemeingültig, ja notwendig, indem es durch den inneren Rang, durch seinen Sinn die freie Zustimmung der Vielen findet[431].

Es ist aus innerer Mächtigkeit und Stimmigkeit das Wahr-

---

[431] Vgl. VI, S. 186: „So haben auch die Werke des Dichters Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Aber diese bedeuten hier etwas anderes als in den Sätzen der Wissenschaft. Die Allgemeingültigkeit bedeutet, daß jedes fühlende Herz das Werk nachbilden und genießen kann. Was so von der eigenen Lebendigkeit aus als für den Zusammenhang eines Lebendigen erforderlich herausgehoben und verknüpft wird, nennen wir das Wesenhafte. Die Notwendigkeit bedeutet, daß der in einer Dichtung bestehende Zusammenhang so zwingend für den Auffassenden ist, wie er für den schaffenden Künstler war. Indem diesen Anforderungen genügt wird, tritt an dem Wirklichen das Wesenhafte hervor."

haftige[432]. Das Typische entbirgt das Wesenhafte des Lebens[433]. So sammelt, beschäftigt, befriedigt es den denkenden Menschen. Der Typus ist immer anschaulich und bildlich. Er ist reines Bild, das zugleich alle Momente des Begriffs in sich birgt.

Der Dichter vermag das Wesen zu erschauen, Typisches zu schaffen, weil er „den Objekten ohne Nützlichkeitsrücksichten, daher interesselos hingegeben"[434] ist — „das Auffassen selber ist sein Geschäft"[435] — und weil er, rein gestimmt vom Erleben der Wirklichkeit, in seinem erworbenen Zusammenhang das Weltverständnis seiner Zeit versammelt[436].

In einer befremdlichen Wendung erklärt Dilthey nun aber, daß der Typen bildende Dichter „die Vorstellungen frei über die Grenzen des Wirklichen hinaus"[437] steigere. Der Grund für diese Behauptung liegt nicht darin, daß die alltägliche Wirklichkeit ein unreines, verwischtes Bild des Wesenhaften bietet. Dilthey nimmt vielmehr die Wirklichkeit in der Poetik noch als das Selbstverständliche, Plane, Vorliegende. Er hat den Begriff von Wirklichkeit nicht mit den Ausführungen über die Geschichtlichkeit von Sinn und Bedeutung konfrontiert. So ist der Dichter für Dilthey nicht Künder der Wahrheit, sondern — trotz der scharfen Absage an Aristoteles' Poetik, die Ästhetik Kants und Schillers — nachahmender Bildner, der aus vorgegebenen Elementen Idealisches gestaltet, entsprechend dem Geist der Zeit und mittels einer angemessenen Technik[438].

Neben der dichterischen Einbildungskraft erwähnt Dilthey in diesem Kontext eine wissenschaftliche und eine praktische Einbildungskraft[439]. Die eine entwirft über die Grenzen der Erfahrung hinaus Hypothesen, Begriffe und Begriffsverbindungen zur Erklärung der Wirklichkeit: die Wissenschaften; die andre Weise von Einbildungskraft bringt analoge praktische Kategorien und mit deren Hilfe die sittlichen und gesellschaftlichen Systeme hervor: die Lebensordnungen. Diese Einbildungskräfte aber lassen sich analysieren durch psychologische Untersuchungsmethoden, wie sie z. B.

---

432 Vgl. a. a. O. S. 155. 433 Vgl. a. a. O. S. 186.
434 A. a. O. S. 199. 435 Ebd.
436 Vgl. a. a. O. S. 230. 437 A. a. O. S. 163.
438 Vgl. a. a. O. S. 110—122.
439 Vgl. a. a. O. S. 145—147.

Fechner angewandt hat[440]. Wirklichkeit ist das, was der räsonierende, psychologisierende Verstand als selbstverständlich erfaßt![441]

Aber schon in den folgenden Jahren wird das Phänomen der Realität — freilich von einem anderen Ansatz her — bedacht. In seinen „Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Außenwelt und sein Recht“[442] von 1890 — die durch die bereits erwähnte Studie zur erkenntnistheoretischen Logik ergänzt werden — führt Dilthey die erkenntniskritische Ausgangsposition auf ein intellektualistisches Vorurteil zurück. Die harte, gegenständliche Wirklichkeit wird ursprünglich im wollenden, fühlenden Umgang als eine energische Gegenkraft erfahren[443]. In seiner Studie von 1892 korrigiert Dilthey: Ort der Wirklichkeitserkenntnis ist das Erfahren[444], in welchem das Denken ebenso eingeschlossen ist wie das Fühlen und Wollen, Realität meint folglich nur in einer sehr abgeleiteten Weise vorliegende Feststellbarkeit. Der Sinn von Wirklichkeit entspringt im Tun, in der Geschichte. Er geht auf im erworbenen Zusammenhang. Und zwar ist jene Ganzheit, die der Mensch zuerst erfährt, personaler Art. Das Kind lernt zunächst Mutter und Vater kennen und vermittels ihrer die Dinge. Von der personalen Selbständigkeit her wird die andersartige Eigenständigkeit der Sachen verstanden, nicht nur faktisch, sondern prinzipiell, aufgrund der inneren, wesentlichen Nähe und Vertrautheit mit dem anderen Menschen[445].

---

[440] Dilthey stützt sich in seiner Poetik oftmals auf *Gustav Th. Fechner*, Vorschule der Ästhetik (Leipzig 1876). Vgl. VI, S. 153, 155, 157 ff., 188 ff. u. ö. In ähnlicher Weise bedient sich Dilthey bei der Ausarbeitung der Ethik u. a. der Bücher von *Adolf Horwicz*, Die Analyse der qualitativen Gefühle (Madgeburg 1878); *Georg H. Schneider*, Der tierische Wille, Systematische Darstellung und Erklärung der tierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Tierreich als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre (Leipzig 1880). (Vgl. X, S. 12.)

[441] Dilthey bleibt dabei nicht stehen. 1891 schreibt er an Graf Yorck, er habe in seinem Aufsatz zur Ästhetik (vgl. VI, S. 242 ff.) die „Hauptsätze einer Anti-Fechnerschen Ästhetik aufgestellt (Briefwechsel S. 129).

[442] V, S. 90—138.

[443] *Max Scheler*, der der Auseinandersetzung mit Diltheys Werk viele Anregungen verdankt, hat in seiner 1925 veröffentlichten Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt“ diesen Ansatz Diltheys kritisch durchleuchtet. (Vgl. Gesammelte Werke [Bern - München ²1960] Bd. 8, S. 364—372.) Die aufgewiesenen Schranken rühren von der auch hier noch verborgen wirkenden Inkonsequenz her, die sich in der Poetik manifestierte.

[444] Vgl. a. a. O. S. 86. [445] Vgl. a. a. O. S. 125.

Entsprechend dem jeweils geschichtlichen Charakter der Erfahrung erkennt Dilthey verschiedene Intensitätsgrade von Wirklichkeit an. Das gilt für die Erfahrung des anderen Menschen wie der Dinge. Wo der Mensch auf die lebendige Ursprünglichkeit des anderen stößt, die sich seiner eigenen *entgegensetzt*, da erkennt er die Selbständigkeit des anderen ganz. Erst mit der Entdeckung eines in den Dingen waltenden Gesetzeszusammenhanges verdichten sich die Dinge so, daß sie als eigenständige, entgegenstehende Wirklichkeit erfahren werden. „Im Gesetz gewahren wir eine Macht über uns."[446]

Diese Diltheyschen Überlegungen enthüllen einen Grundzug seines Seinsverständnisses. Seiendes ist wesentlich sich selbst Affirmierendes, Setzendes. Seiendes ist Kraft[447], Seinsverhältnisse sind Machtverhältnisse, ein Ge-setz. So erklärt sich, daß Dilthey — bis in sein Spätwerk hinein — den anderen Menschen nicht als fragendes, antwortgebendes Du erfährt, das sich gerade sprechend in seiner Freiheit und Unableitbarkeit enthüllt. Die Worte Ich und Du bleiben für ihn metaphysische Kategorien, ihr urtümliches Sagen hört er nicht. Bis an sein Lebensende spricht Dilthey von Lebenseinheiten und Wirkungszusammenhängen[448], und es fällt ihm schwer, die Unterschiede zwischen Personen, Gemeinschaften, Organisationen, geschichtlichen Sachverhalten herauszuarbeiten. Es tauchen immer wieder dieselben generellen Termini auf. Das Gefüge der Geschichte behält den Anschein eines objektiven Kräftekomplexes, obwohl es Dilthey in seiner Analyse gerade um die Aufhebung der aus dem objektiven Denken resultierenden Distanzierungen geht. Die Grundwissenschaft, die Dilthey am Ende seiner zweiten Schaffensperiode zu entwerfen sucht, weist alle diese Charakteristika auf.

---

[446] A. a. O. S. 116.

[447] Es ist auffällig, daß *Adolf Trendelenburg*, Diltheys Lehrer, in seinem Aufsatz „Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" — dem Dilthey Anregungen zu seiner eigenen Klassifizierung der philosophischen Systeme entnimmt — vom Grundgegensatz Denken—Kraft ausgeht. Kraft ist ihm ein Synonym für Sein. Vgl. Historische Beiträge zur Philosophie (Berlin 1855) Bd. 2, S. 5—7.

[448] Vgl. S. 272—275.

c) Die wissenschaftliche Synthese, ihr Anliegen und ihre Grenze

Dilthey nennt seine Grundwissenschaft jetzt eine beschreibende, zergliedernde und vergleichende Psychologie. Er unterscheidet sie von der erklärenden Psychologie. Die „erklärende" Psychologie — die zeitgenössische psychologische Wissenschaft[449] — versucht, einen Kausalzusammenhang aufzustellen, „welcher alle Erscheinungen des Seelenlebens begreiflich zu machen beansprucht" [450]. Solche Entwürfe gehen notwendigerweise von einer begrenzten Anzahl eindeutig bestimmter Elemente aus, um daraus die gegebenen Phänomene zu erklären. Das Funktionsgefüge der Elemente besitzt hierbei — genau wie bei den Naturwissenschaften — den Charakter einer Hypothese, es ist der — durch Verweise im Phänomen selbst und mit Hilfe des Kausalgesetzes — konstruierte Erklärungsgrund. In den Naturwissenschaften wird zwischen den Hypothesen durch das Experiment entschieden. Die experimentelle Sicherheit aber kann ihrem Wesen nach nichts anderes denn eine hypothetische sein, da die Möglichkeit anderer Hypothesen nie grundsätzlich ausgeschlossen werden kann.

Gegen die Übernahme dieser Methode zur Erforschung des Seelenlebens protestiert Dilthey. Der Protest richtet sich nicht gegen die Nützlichkeit solcher Analysen im Hinblick auf einzelne Fragen[451], sondern auf das Erklären von Gegebenheiten des Lebens. Das Leben und alle seine Momente sind von *innen* gegeben, sie sind vertraut und können gar nicht erschlossen werden. Ferner zeigt sich Lebendiges stets im Zusammenhang des Lebens, in erlebten Übergängen[452]. Jede Möglichkeit der Konstruktion fällt aus, da der Zusammenhang nicht dem Kausalprinzip unterworfen ist, sondern in Freiheit, Lebendigkeit, Geschichtlichkeit geschieht[453]. Leben und

---

[449] Dilthey verweist ausdrücklich auf die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Wissenschaft: das Systemdenken des 17. Jahrhunderts. Vgl. V, S. 158 f.

[450] A. a. O. S. 139. [451] Vgl. a. a. O. S. 166 f.

[452] Vgl. etwa a. a. O. S. 143 f.: „Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Funktionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben." So öfter, vgl. a. a. O. S. 170 f., 173 f.

[453] Vgl. a. a. O. S. 265: „Die Naturwissenschaften ordnen ihren Konstruktionsmitteln unter, indem sie durch Abstraktion die Gleichartigkeit der einzuordnenden Erscheinungen

Lebendiges können nur verstanden werden. Als Methode eignen sich deshalb von der Sache her die Beschreibung und Zergliederung. Die Beschreibung ist die angemessene Auffassung des in Frage stehenden Sachverhaltes, die Zergliederung versteht ihn aus den zugehörigen Gründen. Ihr Material ist nicht nur das Selbsterlebte, sondern jeder Ausdruck des Erlebens, da der Vernehmende durch den Ausdruck hindurch sich in das Erleben Fremder — wenigstens in einem gewissen Maße — einschwingen kann[454]. So bewegt sich das Verstehen in der Wirklichkeit selbst. Leben, Geschichte und Verstehen bilden eine dreifaltige Einheit.

Der beschreibenden Psychologie, die sich in diesen Bahnen bewegen soll, stellt Dilthey die Aufgabe, die „in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist“[455], darzustellen. Sie soll die psychische Verfassung des Menschen herausarbeiten, auf welchen sich die Gesamtheit der Geisteswissenschaften als ihren hervorbringenden Grund bezieht und ohne welchen jede einzelne in sich unverständlich[456], alle zusammen nur „ein Aggregat, ein Bündel, aber kein System“[457] sind.

So geht Dilthey aus von einem „typischen Menschen“[458] und legt durch sein „entwickeltes Seelenleben“[459] einen Querschnitt[460] und einen Längsschnitt[461]. Er deckt ein Geflecht von Strukturen auf, die unveränderliche Natur des Seelenlebens, wie er es bereits in der Poetik, Ethik und Pädagogik getan hatte[462]. Damit glaubt Dilthey, entscheidend über die erklärende Psychologie hinausgekommen zu sein, da jeder „benutzte Zusammenhang durch innere Wahrnehmung

mit diesen Konstruktionsmitteln herbeiführen. Die Geisteswissenschaften dagegen ordnen ein, indem sie zuallererst und hauptsächlich die sich unermeßlich ausbreitende geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, wie sie nur in ihrem äußeren Erscheinen oder in Wirkungen oder als bloßes Produkt, als objektivierter Niederschlag von Leben uns gegeben ist, zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist.“

[454] Vgl. a. a. O. S. 180. [455] A. a. O. S. 152. [456] Vgl. a. a. O. S. 147.

[457] Vgl. a. a. O. S. 148. [458] A. a. O. S. 152. [459] Ebd.

[460] Vgl. a. a. O. S. 200—213.

[461] Vgl. a. a. O. S. 213—226.

[462] Vgl. S. 226, Anm. 417.

eindeutig verifiziert"[463] werden könne und kein Glied erschlossen, sondern alle von innen gegeben seien[464].

Zur Ergänzung der beschreibenden Psychologie soll die vergleichende Psychologie — nach allgemeingültigen Vergleichsregeln — die Individualitäten erforschen[465]. Grundlage dieser Wissenschaft ist die Kunst. Sie ist die „erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrer Individuation"[466]. „Die Kunst ist das Organ des Lebensverständnisses."[467] Sie erfaßt das geschichtlich Einmalige in seiner Einheit mit der Welt, aus der es stammt, hebt das Bedeutungsvolle heraus, den Typus, der als geschichtliche Totalität jeweils eine Fülle von Einzelzügen in lebendiger Weise vereint und aus innerer Angemessenheit die Regel, das geschichtliche Sollen sinnfällig macht, damit aber für viele steht. Die Repräsentation ist die Weise seines allgemeinen Geltens[468].

Diese Typen soll die vergleichende Psychologie in einen umfassenden wissenschaftlichen Zusammenhang bringen[469]. Die Ermöglichung dessen liegt in der „Identität der Vernunft"[470], wie es die deutsche spekulative Schule nannte.

Der Versuch, durch die transzendentale Indentität der Vernunft den gesuchten Boden zu gewinnen, wird von Yorck scharf zurückgewiesen[471]. Er bleibt Episode.

Der Entwurf einer beschreibenden und vergleichenden Psychologie — Dilthey bricht ihn unvollendet ab — zeigt mit geradezu klassischer Strenge, wie die postulierte Objektivität und Wissenschaftlichkeit das Bedenken der Geschichte und geschichtlicher Phänomene in eine abstrakte Wissenschaft verwandelt, der als Lückenbüßerin die Kunst als die eigentliche Weise der Auffassung des Geschichtlichen beispringen muß. Die bei der neukantianischen Schule

---

[463] A. a. O. S. 152.

[464] Es ist verständlich, daß Ebbinghaus, der für Diltheys Ansatz geschichtlichen Denkens kein Sensorium besitzt, die so projektierte Psychologie als dilettantische Nachahmung der eigenen Wissenschaft empfindet und deren Verurteilung als Anmaßung. Vgl. die S. 210 Anm. 346 erwähnte Rezension.

[465] Vgl. V, S. 269. [466] A. a. O. S. 273.

[467] A. a. O. S. 274. [468] Vgl. a. a. O. S. 278—281.

[469] Vgl. Briefwechsel, S. 206: „Vergleichende Methode überhaupt ist mir das Verfahren, die Individuation stufenweise durch Analogie zur Erfassung ihres allgemeinen Zusammenhanges zu bringen." [470] V, S. 250. [471] Vgl. Briefwechsel, S. 194.

angeprangerte Doppelung von „Empfindung“ und „Logismus“ kehrt in anderer Spielart wieder, der ästhetische Ansatz der waltenden Geschichtsauffassung dokumentiert sich aufs neue.

Angesichts der reichen Entfaltung echter geschichtlicher Kategorien in dieser Schaffensperiode wird man fragen dürfen, welches Phänomen Dilthey — wie von ferne — vor Augen schwebte, das er dann mit dem Wort Strukturzusammenhang benannte und in seiner Psychologie — freilich auf unzulängliche Weise[472] — zu erhellen suchte.

Ein Hinweis ergibt sich daraus, daß Dilthey seiner Psychologie die Erforschung eines „typischen Menschen“ zur Aufgabe stellt. Dilthey selbst hatte den Typus als jenes verdichtete Bild der Wirklichkeit bestimmt, dem „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“ innewohnen, als geschichtliche, anschaulich-begriffliche Erfassung des Wesentlichen. Wird hier vom Menschen selbst gehandelt, so geht es um jenes umfassende Bild, in dem die Menschen einer Zeit sich verstehen, in dem ihnen ihr Sein aufgeht. Dieses geschichtliche Grundverständnis des Menschen von sich selbst soll — entsprechend dem Diltheyschen Vorhaben — auf seine allgemeinsten Strukturen im Längs- und Querschnitt hin befragt werden. Damit wird der Blick auf die Verfassung des Menschen gelenkt, in der der Mensch sich je schon verstehend vorfindet. Eingespannt in seine Welt, eingegrenzt durch Geburt und Tod, befindet er sich im Umgang mit den Dingen, im Zusammensein mit den Menschen, dies alles aber im Mit- und Nacheinander des Seienden, der Welten von Seienden. Die sich hier abzeichnenden Strukturlinien bilden kein zeitloses Gefüge, sie erweisen sich vielmehr als die Bahnen, in denen menschliches Dasein sich zeitigt. So scheint der Diltheysche Entwurf wie von Ferne vorzudeuten auf so etwas wie eine Daseinsanalyse des Menschen[473].

---

[472] Yorck hatte gegen Diltheys Verständnis des Strukturzusammenhanges eingewandt, dieser sei unmittelbar gegeben. Andernfalls wäre „ein starker Schritt nach rückwärts getan“ (Briefwechsel, S. 203). Dilthey antwortet darauf, daß der Strukturzusammenhang nur in Einzelheiten mittels der Reflexion „distinkt und klar“ gefaßt werden könne. „Nur durch solche Vorgänge stelle ich fest.“ Um solche Feststellung aber geht es bei der zergliedernden Psychologie (Briefwechsel, S. 205).

[473] Vgl. etwa *Martin Heidegger,* Sein und Zeit (Tübingen [7]1953), den ersten Abschnitt des ersten Teiles: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins, S. 41 ff.

V

DIE BESINNUNG AUF DAS LEBEN

Der geschichtliche Gedanke in Diltheys Alterswerk (1897—1911)

Das deltaartige Spätwerk Diltheys, erstaunlich in seiner Breite, ist noch erstaunlicher durch seinen Tiefgang. Dilthey hatte sich nach dem Abbruch seiner Arbeiten an der beschreibenden und vergleichenden Psychologie zunächst historischen Themen zugewandt, um dann erneut seine alte Frage aufzunehmen. Die drei Abhandlungen über „Die große Phantasiedichtung“[474], „Shakespeare und seine Zeitgenossen“[475] und „Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts“[476] ergänzen und vertiefen die bereits vorgelegte Deutung des Menschen seit der Renaissance und Reformation. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens schafft er dann an einem umfassenden Werk „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes“[477]. Bruchstücke daraus sind die Artikel des Buches „Von deutscher Dichtung und Musik“[478] und die Arbeiten über „Leibniz und sein Zeitalter“[479], „Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung“[480], „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“[481], der Aufsatz über „Das allgemeine Landrecht“[482]. In den Zusammenhang dieser Forschungen gehören ferner „Die Jugendgeschichte Hegels“[483] und die umfangreichen Fragmente zur Hegel-

---

[474] Phantasiedichtung, S. 6—52. [475] A. a. O. S. 53—108. [476] II, S. 416—492.
[477] Vgl. das Vorwort von H. Nohl und G. Misch in: Deutsche Dichtung, S. III.
[478] Vgl. S. 133 Anm. 1. Es sind hier folgende Stücke zusammengestellt: Die germanische Welt, S. 1—60; Die ritterliche Dichtung und das nationale Epos, S. 61—188; Die große deutsche Musik des 18. Jahrhunderts, S. 189—298; Klopstock, S. 301—324; Schiller, S. 325—427; Jean Paul, S. 428—463.
[479] III, S. 1—80. [480] III, S. 81—205. [481] III, S. 207—268.
[482] XII, S, 131—204. [483] IV, S. 1—187.

schen Philosophie[484]. Die Entwürfe zu den weiteren Bänden der Schleiermacher-Monographie[485] fügen sich hier ein.

Einem zweiten Studienkreis ordnen sich ein die aus Akademievorträgen erwachsenden Arbeiten „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“[486], „Das Wesen der Philosophie“[487], „Das Problem der Religion“[488], „Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen“[489], „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“[490], samt den zugehörigen Vorarbeiten[491] und der wichtige Aufsatz über „Die Entstehung der Hermeneutik“[492]. Geht es Dilthey bei den „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes“ um die Entfaltung eines geschichtlichen Typus im Wandel der Zeiten und in der Mannigfaltigkeit seiner Einzelphänomene, so versucht er hier das geschichtliche Wesen der großen geistigen Realitäten — der Geisteswissenschaften, der Philosophie, der Kunst, der Religion — zu bedenken.

Die Analyse der Gestaltenfolge innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte führt Dilthey zu einer Besinnung auf das Leben, welche angesichts der bisherigen Weisen abendländischen Denkens als metaphilosophisch, metareligiös, metawissenschaftlich erscheint. Die Vorsilbe „meta-“ deutet dabei nicht auf etwas „Dahinterliegendes“, sondern auf den umfassenden Charakter des geschichtlichen Bewußtseins, welches diese Totalisierungen menschlichen Daseinsverständnisses umgreift. Hier nähert sich Dilthey der Grundlegung der Geisteswissenschaften, die er in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ und den Entwürfen einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie anstrebte. Eine wesentliche Hilfe zu dieser Besinnung bieten Dilthey die „Logischen Untersuchungen“ Husserls[493]. Sie öffnen ihm die Augen für Unangemessenheit der

---

[484] IV, S. 189—282. [485] Schleiermacher, S. 609—861; XIV.

[486] VII, S. 77—188. — Vgl. auch die in VII abgedruckten Vorarbeiten und den Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, S. 189—291.

[487] V, S. 339—416. [488] VI, S. 288—305. [489] VIII, S. 1—71.

[490] VIII, S. 73—118.

[491] Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, VII, S. 528—554.

[492] V, S. 317—331.

[493] Vgl. VII, S. 13 Anm. 1: „Suche ich nun hier diese meine Grundlegung einer realistisch oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie fortzubilden, so muß ich ein für allemal im ganzen darauf hinweisen, wie vieles ich den der Verwertung der Deskription für

erkenntniskritischen und psychologischen Fragestellung. Freilich erkennt Dilthey bald auch die Grenze Husserls, der seine Methode der Deskription jener in der Erfahrung sich selbst erschließenden Wirklichkeit und ihrer Fundierungszusammenhänge zur Feststellung ungeschichtlicher Sachverhalte gebrauchen möchte[494]. Von Hegel übernimmt Dilthey den Begriff des objektiven Geistes[495]. Er gestattet ihm — in einer trotz Neuinterpretation gefährlichen Zweideutigkeit[496] — die jeder Systematisierung entzogene, weil ursprüngliche Identität und Differenz von Leben und Wirklichkeiten zu denken. Der Droysensche Begriff der Gemeinsamkeit[497] als Struktur der Wahrheit läßt ihn die Abstraktion unveränderlicher Allgemeingültigkeit überwinden. Entscheidende Anregungen zur Ausgestaltung seiner eigenen Ansätze hat Dilthey schließlich durch die späten Schriften seines Freundes Yorck erfahren[498]. Die innige

die Erkenntnistheorie epochemachenden ‚Logischen Untersuchungen' von Husserl (1900 bis 1901) verdanke."

[494] Vgl. VII, S. 237. — Vgl. auch die Auseinandersetzung Husserls mit Dilthey in dem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft" in: Logos (Tübingen) 1 (1910/11) S. 289 bis 341. „Die ‚Idee' der Weltanschauung ist dabei für jede Zeit eine andere, wie aus der obigen Analyse ihres Begriffes ohne weiteres ersichtlich ist. Die ‚Idee' der Wissenschaft hingegen ist eine überzeitliche, und das sagt hier, durch keine Relation auf den Geist einer Zeit begrenzt" (a. a. O. S. 332). Zitate des sich an diesen Aufsatz anschließenden Briefwechsels zwischen Dilthey und Husserl finden sich bei *Georg Misch*, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Bonn 1930) S. 188 f.

[495] Vgl. VII, S. 146—152.

[496] Vgl. ebd., vor allem S. 149—152.

[497] Dilthey hat offensichtlich in diesen Jahren Droysens Historik gründlich gelesen. Vgl. die Charakteristik des naturwissenschaftlichen Weltverständnisses in der Historik (S. 11 f.) mit dem entsprechenden Passus bei Dilthey: „Zugleich ist die so auf der räumlichen Erstreckung beruhende Weltvorstellung der ursprüngliche Sitz aller Kenntnis von Gleichförmigkeiten, und wir sind von Anfang an darauf angewiesen, mit diesen zu rechnen. Wir bemächtigen uns dieser physischen Welt durch das Studium ihrer Gesetze. Diese Gesetze können nur gefunden werden, indem der Erlebnischarakter unserer Eindrücke von der Natur, der Zusammenhang, in dem wir, sofern wir selber Natur sind, mit ihm stehen, das lebendige Gefühl, in dem wir sie genießen, immer mehr zurücktritt hinter das abstrakte Auffassen derselben nach den Realitäten von Raum, Zeit, Masse, Bewegung. Alle diese Momente wirken dahin zusammen, daß der Mensch sich selbst ausschaltet, um aus seinen Eindrücken diesen großen Gegenstand Natur als eine Ordnung nach Gesetzen zu konstruieren." (VII, S. 82 f.) Einige Seiten weiter findet sich dann der bei Droysen zentrale Begriff der Gemeinsamkeiten: Vgl. VII, S. 141 u. ö. — Vgl. auch a. a. O. S. 208 f.

[498] Der Briefwechsel Diltheys und Yorcks fällt fast ganz in die Schaffensperiode Diltheys, der das vorangehende Kapitel gewidmet ist. Die Briefe zeigen die stete Auseinandersetzung Yorcks mit Dilthey. Bis in die letzten Monate vor seinem Tod (1897) arbeitet Yorck an drei großen philosophischen Fragmenten (vgl. S. 293 f.), in denen er seinen Ge-

Geistesgemeinschaft beider Denker macht es schwierig, dies an Einzelheiten nachzuweisen. Der „Traum", jene Erzählung, die Dilthey seinen Freunden am siebzigsten Geburtstag vortrug[499], zeigt, wie sehr das Denken und die Gestalt des sechs Jahre zuvor verstorbenen Freundes eine bleibende Herausforderung bildete, die eigenen Grundintentionen zur Gänze zu bringen[499a].

Die Vielschichtigkeit des Diltheyschen Spätwerkes, der mähliche Gang der geistigen Auseinandersetzung, ein gewisser, öfter auf Abwege verführender Mangel an begrifflicher Schärfe und Konsequenz machen es verständlich, daß die Besinnug auf das Leben in den einzelnen Werken ungleichmäßig ausgebildet ist und manchmal wie verdeckt erscheint. Es mangelt dem alternden Manne die Kraft, die ungeheuren Stoffmassen und die früher entworfenen Lösungsversuche völlig einzuschmelzen[500]. Weil die am Ideal einzelwissenschaftlichen, feststellenden Denkens orientierten Tendenzen Diltheys in den vorangehenden Kapiteln hinlänglich charakterisiert wurden, sollen im folgenden vornehmlich die verschiedenen Züge der Besinnung auf das Leben erhoben werden. Hinweise werden die Begrenztheit der Besinnung im Rahmen des vorliegenden Corpus von Schriften verdeutlichen.

1. Die Besinnung auf das Leben als Konsequenz des geschichtlichen Bewußtseins

Mehrfach und unter verschiedenen Rücksichten zeichnet Dilthey — breit angelegte Partien seiner Forschungen zusammenraffend — Skizzen von der Entfaltung des geschichtlichen Bewußtseins, um die historische Notwendigkeit einer Besinnung auf das Leben dar-

danken mit großen Intensität zu entfalten sucht. 1898 und 1899 erhält Dilthey von Heinrich Yorck, dem Sohne des Philosophen, Abschriften dieser Entwürfe. Dilthey dachte damals an eine Veröffentlichung der Fragmente. Vgl. *Karlfried Gründer*, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen (Masch. Habilitationsschrift, Münster 1965) S. 129—133.

[499] Vgl. VIII, S. 220—226.

[499a] Vgl. den Brief Diltheys an Heinrich Yorck vom 6. 3. 1898: „Ihr Vater ist mir täglich gegenwärtig, und ich gewinne kein Resultat geistiger Arbeit, ohne daß ich es gleichsam mit ihm bespräche, seine Antwort zu vernehmen glaube und von einer unglaublichen Sehnsucht ergriffen werde." (Gründer, a. a. O. S. 129.)

[500] Vgl. V, S. VII f.

zutun[501]. Die Dynamik des geschichtlichen Bewußtseins macht sich vom 18. Jahrhundert ab geltend. Zwar gibt es im griechischen Kulturkreis zur Zeit des Hellenismus eine große Begegnung mit andersartigen Lebens- und Weltgestalten, ähnliches ereignet sich in Rom oder am sizilianischen Hofe Friedrichs II., aber die allgemeine, feste „Voraussetzung eines Typus der Menschennatur mitten in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensformen"[502] übertrumpft den aufkeimenden Skeptizismus und verhindert die Ausbildung eines geschichtlichen Denkens. Der von solcher Voraussetzung getragenen Auffassung der Geschichte entsprechen die — alles auf eine Ebene menschlichen Daseinsverständnisses projizierenden — doxographischen Berichte philosophischer und religiöser Weltanschauungen[503] und die Historie als Chronik.

Von der gleichen Annahme geht noch das „natürliche System"[504] des 17. Jahrhunderts aus: Das menschliche Wesen ist durch einen fest umrissenen, sich fortschreitend verwirklichenden Inhalt bestimmt. Die Analyse der verschiedenen Seiten menschlicher Natur, das wachsende historische Interesse am Fremden, verbunden mit einer kritischen Würdigung der Quellen, lassen dann im 18. Jahrhundert die Mannigfaltigkeit des Menschen immer grenzenloser erscheinen[505].

Da die Geschichte aber als zielgerichtete, nach Regeln in ihren Sinngehalt sich entfaltende Bewegung verstanden wird, so bleiben die verschiedenen Menschentümer verbunden, sie sind bezogen auf den Typus des aufgeklärten Kulturmenschen. Die Etappen der Geschichte sind Stufen der Annäherung. Diese Auffassung prägt die Arbeiten Voltaires, Humes, Gibbons; Kant verleiht ihr philosophischen Ausdruck. Arnold und Semler, Winckelmann und Lessing geben ihr eine leicht abgewandelte Form, indem sie das Urchristentum beziehungsweise die griechische Kunst als den eindeutigen

[501] Vgl. VII, S. 89—117; VIII, S. 3—14; S. 76—78; S. 121—131.

[502] VIII, S. 3. [503] Vgl. VIII, S. 121 f. [504] Vgl. S. 219—223.

[505] Vgl. VIII, S. 77: „Die Auflösung dieses natürlichen Systems wurde von dem analytischen Geist des 18. Jahrhunderts angebahnt. Es ging von England aus, wo der freieste Überblick über barbarische und fremde Lebensformen, Sitten und Denkweisen zusammentraf mit empiristischen Theorien und der Anwendung der zergliedernden Methode auf die Erkenntnistheorie, Moral und Ästhetik. Durch Voltaire und Montesquieu wurde dieser Geist nach Frankreich übertragen."

Kanon zur beurteilenden Anmessung des Christentums und der Kunst betrachten[506]. In seinem Humanitätsideal bewahrt Herder gleichfalls einen solchen inhaltlich bestimmten Bezugspunkt, zugleich aber eröffnet er ganz neue Perspektiven, indem er den Leibnizschen und Lessingschen Entwicklungsgedanken mit seiner Auffassung von der Individualiät der menschlichen Lebensgestalten und dem eigenständigen Wert jeder derselben verknüpft[507]. Auf dieser Grundlage entsteht mittels einer verfeinerten philologischen Kritik und einer am Vergleich strukturierter Ganzheiten sich orientierenden Interpretation erstmals ein geistiges Bild nationaler Kulturen. Die Einbeziehung immer weiterer Kreise von Lebensbedingungen ermöglicht die Unterscheidung einzelner Bildungsstufen der in den Kulturen sich ausprägenden geistigen Kräfte und Potenzen, eine Bestimmung ihrer inneren Form. Der historische Charakter aller menschlichen Bereiche geht auf, die Begriffssysteme des 18. Jahrhunderts werden als Abstraktionen erkannt. Dies ist die Geburtsstunde der modernen Geisteswissenschaften. In jener kurzen Spanne, welche durch die Namen Friedrich August Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel und Schleiermacher, Bopp und Jakob Grimm abgegrenzt wird, vollzieht sich ihre Konstitution[508].

Den entscheidenden Schritt über die Herdersche Grundlegung hinaus vollzieht Hegel — „eines der größten historischen Genies aller Zeiten“[509] —, indem er die lebendige, den europäischen Menschen plötzlich umringende Gestaltenfülle in einen universalhistorischen, ja einen Weltzusammenhang bringt. „In ihm vollzog sich die vollständige Auflösung des abstrakten Begriffs vom Menschen und des natürlichen Systemes der Geisteswissenschaften in den geschichtlichen Prozeß.“[510] Dieser geschichtliche Prozeß ist die Explikation der absoluten Lebendigkeit, welche — die ganze Idealität menschlichen Geistes in sich tragend — eine Fülle flüssiger, nirgends starr abgegrenzter Gestalten im Raume der Geschichte als dem Ort der Freiheit und Offenheit zeitigt. Der Mangel des Hegelschen Denkens ist die metaphysische Konzeption der Methode, durch welche die freie, stets mehrseitige Lebendigkeit der Geschichte in die logische Eindeutigkeit des Begriffs gepreßt wird.

---

[506] Vgl. VII, S. 94. [507] Vgl. VII, S. 95; VIII, S. 125. [508] Vgl. VII, S. 93—97.
[509] A. a. O. S. 99. [510] VIII, S. 126.

Der universalhistorische Gedanke aber wird von den Geisteswissenschaften aufgegriffen. Ranke, Carlyle, Toqueville etwa schreiben — freilich jeweils auf ihre Art — aus diesem Geiste Geschichte[511]. So lebt der moderne Mensch seit Hegel im scharfen, ungeminderten Streit der Weltanschauungen, der unversöhnlichen religiösen und philosophischen Systeme, zugleich ist er sich der — nicht etwa mosaikartig zusammenwachsenden — Bruchstückhaftigkeit seiner Geisteswissenschaften bewußt. An der durchgängigen Singularität aller Phänomene und ihrem Weltcharakter, der jeweiligen Einbezogenheit des Ganzen in die Singularität, scheitert der auf Humboldt zurückweisende Versuch Droysens, eine ideelle Einheit der Geschichte aufzudecken, ebenso wie der positivistische Versuch einer wissenschaftlichen Systematisierung oder die neukantianischen Entwürfe. Gegen die unklaren, ihre eigenen Prinzipien nicht durchschauenden Versuche einer Synopsis philosophischer Systeme in Darstellungen der Philosophiegeschichte[512] stellt Dilthey seine Arbeiten über die Typen philosophischer Systeme in ihrem währenden Widerstreit.

Das geschichtliche Bewußtsein nimmt dem Menschen jeden festen Stützpunkt, es erschließt ihm die radikale Endlichkeit jeder Sinnfigur. Der Mensch, der nach dem Sinn der Wirklichkeit im ganzen fragt, findet sich in einer wortlosen Leere. In Form eines persönlichen Erlebnisses kennzeichnet Dilthey im „Traum“ die allgemeine geistige Situation: „... — mich überfiel eine seltsame Angst, daß die Philosophie dreimal oder vielleicht noch mehrere Male da zu sein schien — die Einheit meines eigenen Wesens schien zu zerreißen ...“ [513] In dieser Zerreißung des eigenen historischen Wesens aber entdeckt der Mensch plötzlich, daß dieses Wesen in gewisser Weise eine ihn einschließende Kruste war. „Das historische Bewußtsein zerbricht die letzten Ketten, die Philosophie und Naturforschung nicht zerreißen konnten. Der Mensch steht nun ganz frei da. Aber es rettet zugleich dem Menschen die Einheit seiner Seele, den Blick in einen obzwar unergründlichen, doch der Lebendigkeit

---

[511] Vgl. VII, S. 101—104.

[512] Vgl. die Kritik Diltheys an Herbart, Renouvier, Windelband, VIII, S. 134—136.

[513] VIII, S. 223.

unseres Wesens offenbaren Zusammenhang der Dinge."[514] Das geschichtliche Bewußtsein führt zur Besinnung auf das Leben als den abgründigen Ursprung allen Sinnes.

2. Das Gefüge des Lebens

a) Das Leben als die Helle des „Für-mich-Da-Seins"[515]

Ausgangspunkt der Diltheyschen Besinnung auf das Leben ist jenes Phänomen, das er in der „Einleitung" als Innewerden bezeichnet[516] und jetzt — unter dem Eindruck der Husserlschen Überlegungen — „Für-mich-Da-Sein" nennt[517]. Es ist das Da-Sein der Wirklichkeit im ganzen, jene Helle, in der der Mensch sich je schon findet, die Ur-Gegebenheit, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Dieses Da ist in unlöslicher Einheit das, was da ist — der Inhalt oder die Sache —, und mein Erfassen, aber nicht etwa so, daß das Da selbst durch den Akt des Erfassens ermöglicht würde[518]. Der Akt wie das, was er erfaßt, gehen in dieser Helle überhaupt erst auf. So ist die Bezeichnung „Für-mich-Da-Sein" bereits unangemessen. „Der Ausdruck ‚für-mich-da-sein' ist schon eine Reflexion über den vorliegenden Tatbestand, da hier derselbe als einem Ich angehörig bestimmt wird."[519]

In dieser allem zuvorkommenden Gabe, die zugleich Licht ist, zeigt sich die Realität: das Tatsächliche ebenso wie Träume, Phantasien, Gefühle usw. All dies erscheint so, wie es ist. „Sein Gegeben-Sein und seine Realität sind nicht voneinander verschieden."[520] So ist das Gegebensein aber zugleich die Gewähr aller Gewißheit. Im Ge-wahren der Gegebenheit hat sie ihr Wesen[521]. Sie ist ebenso wie das Geben und die Realität ein Zug des Da, der Helle selbst. Aus der Selbigkeit von Gegebenheit, Realität und Gewißheit erhellt, daß der sich zeigende Inhalt und seine strukturelle Verflochtenheit

---

[514] VIII, S. 225. [515] VII, S. 26. [516] Vgl. S. 179. [517] VII, S. 26.

[518] Vgl. a. a. O. S. 27: „Inadaequat bleibt der Ausdruck, da es sich vielmehr um ein Inne-Sein handelt, und jede irgendwie gefaßte Annahme über einen Akt, durch welchen dies Innewerden möglich wird, hiermit nicht gemeint ist."

[519] A. a. O. S. 26. [520] A. a. O. S. 27. [521] Vgl. ebd.

nicht in ein anderes *aufgelöst* werden können. Rückführungen auf anderes sind immer nur in gewisser Weise möglich, da die Sache selbst, in dem, was sie selbst ist, wesentlich Gegebenheit und gerade so gewisse Realität ist. Als solche Gegebenheit aber ist sie dem Erfassen, welches ebenfalls Gegebenheit ist, gleichrangig. Das Erfassen vermag nicht hinter die Sache selbst zu kommen, um sie in ihrem Selbst aus anderem zu erstellen. Das Selbst des sich Zeigenden ist unrückführbar.

Dilthey entfaltet diesen Gedanken im Blick auf die Methode der Naturwissenschaften: „Der Kunstgriff des Naturerkennens ist, Größenrelationen den Beziehungen der unvergleichbaren Töne, Farben usw. zugrundezulegen, Differentiale den Bewegungen usw. Eine wirkliche Auflösung dieser Inhalte ineinander gibt kein Naturerkennen.“ [522]

Mit den hier aufgewiesenen Zügen ist der Ausgangspunkt der Besinnung auf das Leben charakterisiert. Seine Art bedingt die Methode des Fortganges: Es kann sich hier nicht um ein begründendes Rückführen, sondern nur um eine phänomenologische Deskription handeln, die das ins Wort bringt, was sich zeigt[523].

b) Mensch und Welt als Objektivationen des Lebens

Das, was sich in der Helle des Da als Realität, unrückführbar und gewiß zeigt, ist der Mensch inmitten der Welt. Diese Grundstruktur der Realität, „das Außereinander eines Selbst und eines ihm Äußeren“ [524], ist ein unverrückbarer Erfahrungsbestand. Das Selbst ist nie ohne das Andere, ohne die Welt, es ist nur in und an der

---

[522] VIII, S. 22.

[523] Dilthey entwickelt den Gedanken der Deskription in seiner 1. Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (VII, S. 9—13), die ausgehend von der Wirklichkeitserfahrung im Erleben und Verstehen durch Analyse der Leistungen, in denen Wissenschaft entsteht, die Gültigkeit und Tragweite der Geisteswissenschaften dartun soll. Diese Studie ist noch stärker dem vorangehenden Ansatz einer beschreibenden Psychologie und dem Gedanken der produktiven Souveränität des menschlichen Geistes verpflichtet: Angesichts der universalen, die Tradition von Sitte, Recht, Religion auflösenden Reflexion muß der Geist „aus sich selbst ein gültiges Wissen auch hier hervorbringen“ (VII, S. 6). — Die übrigen in diesem Abschnitt zitierten Stellen entstammen der 2. Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (VII, S. 24—69).

[524] VIII, S. 15.

Welt gegeben, wie Welt nur in und am Selbst. Aus diesem wechselseitigen Innesein folgt, daß die Welt die Struktur des Menschen aufweist, der Mensch Weltcharakter besitzt. Trieb, Gefühle, Wollen, Denken, alle Möglichkeiten menschlicher Selbstvollzüge sind jeweils nur an der Welt als Triebziel, Bild, Objekt, Wert, Zweck usw. Die Welt ist geprägt und durchwaltet von lebendigen menschlichen Bezügen, wie die Welt ihrerseits — im Aufgang ihres Beziehungsgeflechtes — die Vollzüge des Menschen ermöglicht[525]. Diese Korrespondenz erstreckt sich bis in die Zusammengehörigkeit der Lebensanschauung, jenes umfassende Bild, das der Mensch vom Sinn und Gefüge des eigenen Lebens entwirft, und der Weltanschauung[526].

Die „Welt ist ebensowenig ein Produkt seiner Lebendigkeit, als sie ein objektiver Tatbestand ist“ [527], die Welt ist vielmehr die Gegebenheit, in der sich der Mensch selbst findet, und so gründen beide, Mensch und Welt, im je zuvorkommenden Geben, im Leben selbst, und sind von ihrem Ursprung her, der im Geben als Innesein aufgeht, eins. Aus dieser Zusammengehörigkeit von Leben, Welt und Mensch ergibt sich der Sinn der verschiedenen, gleichsam tastenden Versuche Diltheys, das Leben selbst zu charakterisieren.

Die knappe Formulierung lautet: „Das Leben besteht in der Wechselwirkung der Lebenseinheiten.“ [528] Diese Wechselwirkung aber, in der das Leben besteht, besteht selbst nur im Leben, denn der Zusammenhang, den jede Wechselwirkung voraussetzt, um sich überhaupt entfalten zu können, ist das Leben selbst. „Leben ist der Zusammenhang der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen, aufgefaßt in der Unabhängigkeit dieses Zusammenhanges von den wechselnden

---

[525] Vgl. a. a. O. S. 18: „Machen wir Ernst mit dem Satze, daß auch das Selbst nie ohne dies Andere oder die Welt ist, in deren Widerstand es sich findet, in bezug auf welche jede Gefühlsbestimmtheit, jeder Triebzustand doch erst vorhanden ist.“

[526] Vgl. a. a. O. S. 17.

[527] A. a. O. S. 27. — Es finden sich im Alterswerk Diltheys immer wieder Passagen, die den Begriff der Welt als Gegebenheit auflösen in den Doppelbegriff einer hervorgebrachten, produzierten und einer objektiven, unabhängig vom Menschen vorhandenen Welt. Vgl. VII, S. 148: „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er. Die Natur, der Gegenstand der Naturwissenschaft, umfaßt die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit. Alles, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaften.“

[528] VII, S. 228.

Zeiten und Orten.“ [529] Leben ist darüber hinaus nicht nur der fundierende, das zeitliche und örtliche Geschehen ermöglichenden Zusammenhang [530], Leben ist auch die Wechselwirkung selbst und das in der Wirkung Gewirkte, freilich so, daß es das im Wechsel Selbe ist. „Das Leben ist die Fülle, die Mannigfaltigkeit, die Wechselwirkung des in alledem Gleichförmigen, was diese Individuen erleben.“ [531] Das Leben ist das, „was immer und überall in der Menschenwelt stattfindet“ [532].

Alles, was es gibt, ist Gestalt des Lebens, und was in dieser Gestalt aufleuchtet, ist das Leben. Der Begriff des Lebens enthält „die Grundlage für alle einzelnen Gestalten und Systeme, die an ihm auftreten, für unser Erleben, Verstehen, Ausdrücken und vergleichendes Betrachten“ [533]. So ist das Leben selbst „der Vorgang des Sich-Unterscheidens, Differenzierens“ [534]. „Leben ist Mehrseitigkeit, Übergang in realen Gegensätzen, Streit der Kräfte.“ [535] Leben ist Manifestation, Objektivation und die Einheit der Objektivationen, aber eine solche, die jedem Setzen in Thesis, Antithesis und Synthesis in reiner Ursprünglichkeit vorausgeht [536]. Dies ist mitzuhören, wenn Dilthey sagt: „Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt. Dieses aber ist, was im Erleben und Verstehen gegeben ist.“ [537]

So ist das Leben jenes Geben, das in dem Satz: Es gibt Wirklichkeit, gemeint ist. In diesem Geben ist die Wirklichkeit eine und kann sich in Wechselwirkungen entfalten. Diese Wechselwirkungen sind ebenso wie die Wirkenden und ihr Wirken Gegebenheiten. Sie rühren insgesamt aus jenem Geben her, und das Geben selbst ist die Fülle der Gaben und das in den wechselnden Gaben gleichbleibende Eine, das alle Gaben offenbaren, indem es sie eben gibt. Es gibt sie aber für den Menschen als den mit der Gabe Begabten, der — die Welt und sich selbst empfangend — die Herkunft aus dem Geben erfährt. Dieses Leben ist dem Menschen schlechthin unfaßlich, weil es das Fließende, die wirkliche Zeit ist. „Was der Jüngling von Sais entschleiert, ist Gestalt und nicht Leben.“ [538]

---

[529] Ebd. [530] Vgl. a. a. O. S. 229.
[531] A. a. O. S. 256. [532] A. a. O. S. 229.
[533] Ebd. [534] VIII, S. 69.
[535] Ebd. [536] Vgl. ebd.
[537] VII, S. 359. [538] A. a. O. S. 195.

c) Das Leben als die wirkliche Zeit

Die Weise, wie es für den Menschen in der Welt Leben gibt — und so die Weise, wie es Mensch und Welt gibt —, ist die Zeit. „Alles, was für uns da ist, das ist es nur als ein solches in der Gegenwart Gegebenes.“ [539] Gegenwart aber ist jene Gewähr von Realität, welche das Gewährte gewährend entrückt und entrückend vergehen läßt, so daß sie selbst die stets zukommende, künftige ist. Dilthey nennt dies die wirkliche Zeit[540].

„Das Schiff unseres Lebens wird gleichsam auf einem beständig fortdrehenden Strom dahingetragen, und Gegenwart ist immer, wo wir auf diesen Wellen leben, leiden, wollen, erinnern, kurz wo wir in der Fülle unserer Realität erleben. Wir fahren aber unablässig mit diesem Strom dahin und in demselben Moment, in welchem das Zukünftige ein Gegenwärtiges wird, versinkt dieses auch schon in die Vergangenheit.“ [541] So ist Gegenwart auf eigentümliche Weise Präsenz von Vergangenem und Zukünftigem, Gewähr von Erinnerung und Ausschau. Dabei ist sowohl die Präsenz des Vergangenen wie des Künftigen von der Gegenwart her eingegrenzt, beiden eignet eine gewisse Gestalthaftigkeit, die mit zunehmender Distanz ins Unbestimmte verschwimmt. Erfahrung im weitesten Sinne — wie sie sowohl Erleben als Verstehen umfaßt — ist so die von der Gegenwart herkommende, im Ausblick auf Künftiges geschehende Rückbeugung zum Vergangenen. Dabei ist Gegenwart immer nur die gleichsam unsichtbare Rückseite der Erfahrung, ihr entzogenes Woher. Die Erfahrung erfährt nie die Gegenwart, das Geben, sondern immer nur das Gegebensein, das zur Gegebenheit abgesunkene Geben[542]. Selbst die kleinste Erfahrungseinheit, der Aufgang eines Sinnes, den Dilthey als Erlebnis bezeichnet, ist Erfahrung eines Gegebenseins[543]. So kann der Gegenwart, der wirklichen Zeit, kein Sinn zugeschrieben werden, man kann nicht einmal sagen, daß sie ist. „Gegenwart *ist* niemals; was wir als Gegenwart erleben, schließt immer Erinnerung an das in sich, was eben gegenwärtig war.“ [544] Gegenwart ist nicht, sie ist vielmehr das, wo-

---

[539] A. a. O. S. 230. [540] Vgl. a. a. O. S. 72.
[541] A. a. O. S. 72 f. [542] Vgl. a. a. O. S. 73. [543] Vgl. ebd.
[544] A. a. O. S. 194.

her ist, was ist. „Ist" bezeichnet die Präsenz des je schon Vergangenen, und Sinn oder Bedeutung ist sein innerer Gehalt. Die Fülle des Vergangenen aber ist die Geschichte. „Überall da, wo Leben vergangen ist und zum Verständnis kommt, ist Geschichte. Und wo Geschichte ist, ist in ihrer Mannigfaltigkeit Bedeutung."[545]

Wird Zeit in dieser Rückbeugung auf das Gegebensein im Blick auf das, was ist — die Geschichte —, bedacht, so gilt: „Zeit ist für uns da vermöge der zusammenfassenden Einheit des Bewußtseins."[546] Damit kommen den Gegebenheiten die Verhältnisordnungen von Gleichzeitigkeit, Folge, Veränderung, Abstand, Dauer zu[547]. In dieser Weise wurde die Zeit von Aristoteles bis Kant gedacht. Diese Aussagen sind richtig, sie erschöpfen aber „das Erlebnis der Zeit"[548] nicht, in dem das zusammenfassende Bewußtsein sich selbst als Gabe der wirklichen Zeit entdeckt. „Wir sind zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, und nur weil wir jene sind, werden wir zu diesen."[549] Zeit ist die Weise des Da der Realität im ganzen.

Aus der wirklichen Zeit ergibt sich die „beständige Korruptibilität unseres Lebens"[550]. Weder der Mensch noch die Welt besitzen Festigkeit in sich, sie sind durchstimmt und durchwaltet von ihrem Ende. Sie sind im Ende. Niemand vermag die Gegenwart hervorzubringen, weiterzugeben und festzuhalten. Deswegen sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod der „Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten"[551]. Das zeitliche Leben, das dem Menschen zukommt, ist sein Eigen und doch das Fremde schlechthin. Nie vermag der Mensch sein Leben in ein umfriedetes Besitztum zu verwandeln. Aus der Fremde des Lebens, die sich in Geburt, Entwicklung und Tod als den Wendemarken des Gebens manifestiert und den Menschen sich selbst zum Rätsel macht, entspringt „unsere Stellung zur Welt als zu etwas anderem, Fremdartigen und Furchtbaren"[552]. Denn die Zeit als Weise, wie Leben sich gibt, gebend aber an sich hält und somit selbst das nur im Vorübergang Streifende ist, läßt dem Menschen, den es inmitten der Welt gibt, jeweils nur die Schalen des Gegebenseins in die Hand fallen. Die wirkliche Zeit

[545] A. a. O. S. 255. [546] A. a. O. S. 192. [547] Vgl. a. a. O. S. 193.
[548] Ebd. [549] A. a. O. S. 278. [550] A. a. O. S. 72.
[551] VIII, S. 80. [552] A. a. O. S. 81.

ist das Woher der Andersartigkeit. Andersartigkeit ist die Form des Gegebenseins, das Signum des endenden Lebens. Ist so das Leben in der Gegebenheit als erfaßter je schon entgangen, dann sind Welt und Menschen — die Geschichte im ganzen — nicht nur das Andere, sondern das Fremde, das Ferne, weil Zurückgelassene, und das Furchtbare, weil Unheimliche. „Es ist die Natur der Endlichkeit aller Gestalten der Geschichte, daß sie mit Daseinsverkümmerung und Knechtschaft, mit unerfüllter Sehnsucht behaftet sind.“ [553] Von dieser negativen Folie her erscheint das Leben selbst als jenes, in dem eine alle Fremdheit und Andersartigkeit übergreifende Gemeinsamkeit sich ankündigt, eine gestaltlose Fülle aller Sehnsucht, die Freiheit selbst. Diese Ankündigung aber geschieht im Ende, in der Zuweisung des Todes.

Aus dem Bedenken dieser Sachverhalte ergibt sich für Dilthey eine letzte Charakteristik des Lebens: „Die Einheit von diesem Allem, das, was in diesem Allem, als in Objekten, in Erfahrungen von Zusamenhang und Gesetz, in Lebenszuständen, in Zielen und Gütern vorhanden ist, dieser Knäuel von quälenden, von entzückenden Fragen, von intellektueller Lust und von Schmerzen der Insuffizienz, der Widersprüche: das ist das Rätsel des Lebens: der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie. Nicht das Rätsel der Welt, dieses ist schon die eine, gegenständliche Hälfte dieses dunklen Knäuels von Fragen, vielmehr eben das Antlitz dieses Lebens selber, mit den Augen, die, bald verlangend in die Welt blickend, bald still kontemplativ oder träumerisch über sie hinaus, mit dem Mund, der bald lacht, bald zuckt und leidet: diese Sphinx mit dem animalischen Leib und dem Menschenantlitz.“ [554]

d) Die Bedeutung als Aufgang und Entzug des zeitlichen Lebens

Die zweieinige Weise von Rätselhaftigkeit und Erschlossenheit, resultierend aus der Zeitlichkeit des Lebens, kennzeichnet die je schon gestalthafte Offenheit, in der das Leben in der Gegebenheit sich gebend entzieht: die Bedeutung.

Das innere Gefüge des Da der Wirklichkeit und der Bedeutung sind selbig. Bedeutung hat jeweils den Charakter von Sinn von

[553] VII, S. 187. [554] VIII, S. 140.

etwas für jemanden. Sie impliziert die Totalität des auffassenden Menschen[555] — hinsichtlich aller seiner in der vorgegebenen Struktur gründenden Vollzüge und seines erworbenen Zusammenhanges, der von Erinnerung erfüllten, auf Kommendes sich ausspannenden, formhaften Präsenz. Wo der Mensch eine oder mehrere Verhaltensweisen isoliert und die sich so ergebende Sinnfigur betrachtet, möchte Dilthey nur in eingeschränktem Sinne von Bedeutung sprechen[556]. Ergibt sich Bedeutung erst dort, wo der Mensch sich mit seiner Totalität in das ihm Aufgehende einläßt, dann folgt, daß Bedeutung im vollen Sinne immer Bedeutung für einen einzelnen ist. „So schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt.“[557]

Die eigenständige, geschichtliche Totalität des Menschen, sein Organ für die Erfassung von Bedeutung aber ist jeweils durchädert von einer Fülle von Gemeinsamkeiten. „Der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er. Alles Verstandene trägt gleichsam die Marke des Bekanntseins aus solcher Gemeinsamkeit an sich. Wir leben in dieser Atmosphäre, sie umgibt uns beständig.“[558] Diese Gemeinsamkeiten — Dilthey spricht auch von Verwandtschaftsverhältnissen[559] — bilden eine Mannigfaltigkeit gegliederter Ordnungen.

Von Diltheys Ausführungen über das Leben her ergibt sich ein Einblick in das Wesen dieser Strukturen. Alle Gegebenheiten sind — aufgrund ihrer Herkunft — dem Leben zugehörig. Diese Zugehörigkeit wirkt die weiteste, umgreifende Gemeinsamkeit, daß es nämlich für jeden Menschen gibt, was es gibt. Diese Gemeinsamkeit ist durch die Zeitigung des Lebens mannigfach gegliedert. Der durchgängige Zug von Andersheit und Fremdheit der Gegebenheiten im ganzen — herrührend aus der Entzogenheit des Gebens — entfaltet sich notwendigerweise in einer relativen Verschiedenheit und Fremde der Gegebenheiten, d. h. einer Grade aufweisenden Nähe und Ferne zueinander. Diese Grade, in der Welt aufscheinend als

---

[555] Vgl. VII, S. 230: „Ich möchte doch daran festhalten, daß Bedeutung mit der Totalität des auffassenden Subjektes zusammenhängt.“

[556] Vgl. ebd. [557] VIII, S. 79. [558] VII, S. 147. [559] Vgl. ebd.

Gefüge der Gegebenheiten, sind die Gemeinsamkeiten des auffassenden Menschen.

Die Züge der Bedeutung, sofern sie Sinn für jemand ist, entsprechen den Zügen von Bedeutung, sofern sie Sinn von etwas ist. Als Bedeutung von etwas ist Bedeutung immer der Sinn eines einzelnen, das als sich zeigende Sache Totalität, unkonstruierbares Ganzes ist. Dieser Sinn ist jeweils die zentrierende innere Mitte eines Vielerlei von Äußerem, da die Sache als gezeitigte nur ist aus dem Geben der Gegenwart in die Fremde der Gegebenheit, das Auseinander der Endlichkeit.

Dilthey entwickelt diesen Gedanken von der versammelnden Mitte des Sinnes inmitten einer Mannigfaltigkeit von Äußerem nicht in grundsätzlicher Weise, sondern liest ihn vom Modell des menschlichen Lebenslaufes gleichsam ab. In der Bedeutung „liegt die Beziehung eines äußeren einzelnen Ereignisses auf ein Inneres, und zwar liegt dies Innere im Zusammenhang der Ereignisse untereinander, der nicht von dem letzten Glied aus gebildet ist, sondern zentriert zu einem Mittelpunkt, zu dem alles Äußere als zu einem Innen sich verhält“ [560].

Ist Bedeutung je die Bedeutung *einer* Sache, so ist sie doch Bedeutung einer Sache in der Welt. Die Bedeutung erhellt jeweils aus dem Ort der Sache im Ganzen, aus den konzentrisch sich weitenden Kreisen von Zugehörigkeit und Verwandtschaftsbeziehungen, welche die Sache bestimmen, ihrerseits aber von der Sache versammelt werden. Die aufscheinende Bedeutung führt den erfassenden Menschen — aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit — zur Aufdeckung eines Kosmos von Zusammenhängen, der die Sache bedingt, immer aber ein durch die Sachlogik von innen her begrenzter ist. Als Beispiele führt Dilthey u. a. das Phänomen der deutschen Aufklärung [561] oder das Leben Schleiermachers [562] an. Solche geschichtlichen Wirkungszusammenhänge scheinen sich zunächst in eine unabsehbare Fülle von Beziehungen aufzulösen. Bei näherem Zusehen enthüllt sich dann ihre Gestalthaftigkeit. Sie erscheinen als Gegebenheiten eigener Kraft und eigenen Wesens [563], begabt mit einer inneren Teleo-

[560] VII, S. 249. [561] Vgl. a. a. O. S. 184. [562] Vgl. a. a. O. S. 248.

[563] Vgl. a. a. O. S. 254: „Jedes Gebilde wirkt im geschichtlichen Zusammenhang durch eine ihm einwohnende Kraft. Es hat sein eigenes Wesen. In ihm vollzieht sich eine Ent-

logie, die sich in ihrer Bedeutung selbst aufrichten und so ausgrenzen[564].

Der geschichtliche Sachverhalt, der sich im Geflecht der Bedingungen und Wechselwirkungen abzeichnet, ist zwar durch diese Bedingungen und Wirkungen völlig vermittelt, aber darum doch nicht Produkt von Wechselwirkungen, auflösbar in verursachende Leistungen. Die Sache stammt in ihrer Einzigkeit vielmehr aus der Tiefe des Lebens selbst[565].

Jede Bedeutung, sich konstituierend durch konzentrische Bedeutungszusammenhänge, verweist auf einen äußersten, bedingenden Ring, die jeweilige Bedeutungsgestalt der Welt im ganzen: die Epoche. Das Kennzeichen der Epoche ist ihr „abgeschlossener Horizont"[566]. Horizont meint hier nicht nur den äußersten Gesichtskreis, in dem die Welt erfahren wird, sondern den „Lebenshorizont"[567]. „Ich verstehe darunter die Begrenzung, in welcher die Menschen einer Zeit in bezug auf ihr Denken, Fühlen und Wollen leben. Es besteht in ihr ein Verhältnis von Leben, Lebensbezügen, Lebenserfahrung und Gedankenbildung, welche die Einzelnen in einem bestimmten Kreis von Modifikationen der Auffassung, Wertbildung und Zwecksetzung festhält und bindet."[568] Es regiert hier eine Unvermeidlichkeit[569], ein Geschick. Von der Epoche als letztem gestaltlichen Ganzen erhält so jede Bedeutung ihren Ort. Jede Bedeutung ist jeweils epochale Bedeutung[570]. Reicht irgend etwas von einer Epoche in eine andere hinüber, so erfährt es einen Bedeutungswandel. Es ist nicht mehr einfachhin dasselbe. Die neue Epoche zentriert alles in sich selbst in einem neuen Sinn[571].

Dilthey lehnt den Gedanken Hegels ab, die Epochen oder um-

---

wicklung, die ein neues Gesetz, das über die Entwicklung des Individualismus hinausreicht, in sich trägt."

[564] Vgl. a. a. O. S. 185. [565] Vgl. a. a. O. S. 171. [566] A. a. O. S. 155.

[567] A. a. O. S. 177. [568] A. a. O. S. 177 f. [569] Vgl. a. a. O. S. 178.

[570] Vgl. a. a. O. S. 177: „Der Einzelne, die Richtung, die Gemeinschaft, haben ihre *Bedeutung* in diesem Ganzen nach ihrem inneren Verhältnis zum Geist der Zeit. Und da nun jedes Individuum in einen solchen Zeitraum eingeordnet ist, so folgt weiter, daß die Bedeutung desselben für die Geschichte in diesem seinen Bezug zu der Zeit liegt." — Vgl. auch a. a. O. S. 155: „So hat also jede Handlung, jeder Gedanke, jedes gemeinsame Schaffen, kurz jeder Teil dieses historischen Ganzen seine *Bedeutsamkeit* durch sein Verhältnis zu dem Ganzen der Epoche oder des Zeitalters."

[571] Vgl. a. a. O. S. 155.

fassenden Lebens- und Weltgestalten nochmals in ein übergeordnetes Schema zu bringen. „Es ist ein Traum Hegels, daß die Zeitalter eine Stufe der Vernunftentwicklung repräsentieren.“ [572] In den Epochen waltet eine letzte, nicht aufzuhebende Faktizität, die im Entwurf von Idealen nur scheinbar überschwungen wird. Die Geschichte als Geschichte von Welten geht nicht als Bedeutung auf. „Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst *im* Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen.“ [573] Jede geschichtliche Erscheinung ist endlich. Jeder Gedanke, jedes System ist relativ [574].

Wie ist diese Wendung aus der bisher entwickelten Konzeption Diltheys zu verstehen? Bedeutung ergibt sich jeweils aus der Vergangenheit des Lebens, aus dem Rückblick auf die Gegebenheiten, deren Totalität die Geschichte ist [575]. Aus der Zeitigung des Lebens folgt, daß diese Gegebenheiten in je anderer Konstellation erfahren werden.

Die innere Mitte dieses Geschehens aber ist nicht Gegebenheit, sondern das Geben selbst, das Leben als Zeit, welches in der Gegebenheit je entgangen ist. Es ist das Leben selbst, welches als das Gewähren und als Da das jedem Erfassen und jedem Sinn Voraufliegende ist.

So deutet zwar jede Bedeutung auf das Leben hin als auf das Woher, aus dem sie gewährt ist, aber das Leben selbst geht nicht in Bedeutung auf.

Dilthey entfaltet diesen Gedanken in grundsätzlicher Weise: „Jede Lebensäußerung hat eine Bedeutung, sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist, das dem Leben angehört. Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes. Es ist in ihm keine Sonderung, auf der beruhen könnte, daß es etwas bedeutete, außer ihm selbst.“ [576] Das Was, welches in der Erfahrung von Bedeutung aufgefaßt wird, ist Sonderung aus der umfassenden

---

[572] A. a. O. S. 288. [573] A. a. O. S. 291. [574] Vgl. a. a. O. S. 290.

[575] Vgl. a. a. O. S. 255: „Überall da, wo Leben vergangen ist und zum Verständnis kommt, ist Geschichte. Und wo Geschichte ist, das ist in ihrer Mannigfaltigkeit Bedeutung.“

[576] A. a. O. S. 234.

Zugehörigkeit und so Be-deutung als Rück-deutung in das Leben selbst. Das Leben hingegen ist es selbst, in allen seinen Ausdrücken ist es nie gesondert oder ausgegossen. Es ist das Innen schlechthin und be-deutet darum nichts. Es ist kein Was und kein Etwas. Es ist es selbst, wobei die satzhafte Zerlegung schon wiederum unangemessen ist. Im Hinblick auf dieses in reiner Identität allem Sinn Vorausliegende, Anfängliche wird die Bedeutung jeweils zum Symbol, zur Metapher oder Analogie[577]. Wird vom Sinn oder der Bedeutung des Lebens gesprochen, so ist dieser Sinn immer mehrdeutig, da er nie auf ein Was deutet, sondern in jenen un-gesonderten Ab-grund, aus dem es Was überhaupt gibt. Das Leben oder die Wahrheit selbst ist als das Un-gesonderte das Unnahbare[578].

Dieser Interpretation der Lehre von der Bedeutung, die sich auf eine größere Anzahl Diltheyscher Texte stützen kann, stehen eine Reihe anderer Aussagen Diltheys entgegen. Unbeschadet der epochalen Struktur der Geschichte erscheint hier die Möglichkeit einer Universalgeschichte als einer sich steigernden Annäherung an den Sinn des Lebens[579], hervorwachsend aus den gleichsam linear sich addierenden Ergebnissen der Geisteswissenschaften, welche die Querstrukturen der geistigen Welt erheben, und der Erforschung des Verlaufs der Geschichte, welcher eine singulare Struktur hat. Grundlage einer solchen Wissenschaft wäre die aller Relativität gegenüber sich behauptende „Kontinuität der schaffenden Kraft“[580] — des Lebens selbst —, aus welcher jeder relative Sinn gleichsam als Teiloffenbarung erwächst.

Es wird gerade im Kontext der zitierten Stelle deutlich, daß Dilthey nicht einfach vom Ideal einer alles umfassenden Wissenschaft bewegt ist, sondern vielmehr von der Frage, wie die einzelnen Gegebenheiten und zuhöchst die Epochen sinnvoll sein können, wenn das Leben im ganzen nicht sinnvoll wäre. Die Weise, wie vom Sinn des Lebens überhaupt gesprochen werden könne, erörtert er hier nicht.

---

[577] Vgl. a. a. O. S. 240; VIII, S. 145 u. ö.

[578] Vgl. VIII, S. 225: „Die Antwort auf diese Fragen ist nur da in der Ordnung der Weltanschauungen, welche die Mehrseitigkeit der Wirklichkeit für unseren Verstand in verschiedenen Formen aussprechen, die auf Eine Wahrheit hinweisen. Diese ist unerkennbar, jedes System verstrickt sich in Antinomien.“

[579] Vgl. VII, S. 287—291. [580] A. a. O. S. 291.

3. Das Gefüge der Lebenserfahrung und der Aufbau der geschichtlichen Welt

Die Diltheysche Besinnung auf das Leben entfaltet sich — nach der Erhellung der Grundzüge — am Leitfaden einer Besinnung auf die Lebenserfahrung. Die Lebenserfahrung — hier verstanden als die umfassende Bezeichnung jeglicher Weise von Erfahrung der im Leben gegebenen Wirklichkeit[581] — und der Aufbau der geschichtlichen Welt bilden aufgrund der fundamentalen Einheit von Mensch und Welt ein korrespondierendes Ganzes[582]. In mannigfachen, unvollendet abgebrochenen Entwürfen unternimmt Dilthey den Versuch, ausgehend von der Analyse einfacher Weisen der Erfahrung, die herkömmlichen typischen Gestalten der Lebensdeutung in Sitte und Recht, Religion, Kunst und Philosophie in ihrem geschichtlichen Wesen und ihren Formen aufzuklären. Neben den Naturwissenschaften, die er gleichsam als Kontrast gebraucht, widmet er sich besonders den Geisteswissenschaften als den neuzeitlichen Weisen von Lebenserhellung. In diesen Arbeiten, welche jeweils auf die Erschließung der geschichtlichen Welt zielen, vollzieht sich die Lösung jener Aufgabe, die der Transzendentalphilosophie vor Augen schwebte[583].

Sind die hier zu untersuchenden Fragmente auch weithin von einer Tendenz wissenschaftlichen Denkens geprägt, die sich bereits in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" und den Aufsätzen zur beschreibenden und zergliedernden Psychologie bemerkbar machte, so zeigen sowohl die Grundintention des ganzen Unternehmens wie eine Fülle von Einzelerörterungen, daß Dilthey den Bannkreis der wissenschaftlichen Fragestellung grundsätzlich durchbrochen hat. Das deutlichste Zeugnis dessen ist die Aufhellung des Fundierungsgefüges der wissenschaftlichen Fragestellung selbst.

---

[581] Dilthey gebraucht das Wort Lebenserfahrung öfter in dem eingeschränkteren Sinne, der die Wissenschaften ausschließt. Vgl. VIII, S. 79 f.

[582] Vgl. „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (VII, S. 79). Vgl. ferner a. a. O. S. 88: „Der Verlauf, in welchem das Wissen von dieser Welt sich entwickelte, gibt einen Leitfaden für das Verständnis des ideellen Aufbaus derselben, und dieser Aufbau ermöglicht ein tieferes Verständnis der Geschichte der Geisteswissenschaften."

[583] Vgl. VIII, S 13.

Darin liegt — neben den oben entfalteten Einsichten in das Gefüge des Lebens — der gedankliche Fortschritt von den psychologischen Versuchen zum Alterswerk Diltheys.

a) Der Umschlag des Erlebens in den kategorialen Sachverhalt und das kategoriale Verhalten

Der Ort, von dem her sich alle Lebenserfahrung entfaltet, ist das Erlebnis, das Da von Bedeutung, Realität, Gewißheit, welches ungeschiedene Einheit des sich verhaltenden Selbst und eines Sachverhaltes[584], des Inneren und Äußeren und so Aufgang von Sinn im Ausdruck ist[585]. Dieser strukturellen Einheit — Dilthey spricht von Struktur, um die von „innen" bekannte, gegliederte Ganzheit des Erlebnisses zu bezeichnen[586] — ist folglich die Relativität von Standorten und Gesichtspunkten, Form und Inhalt fremd, die die aus dem Verbande gelöste Mobilität eines Subjektes voraussetzen, welches Hinsichten zu fixieren vermag[587]. Da selbst das flüchtigste Erlebnis eine Einheit im Fluß der Zeit ist, so ist Erlebnis Sinn jeweils als Sinnzusammenhang, der in einem Zusammennehmen aufgeht. Die einfachste, in jedem Erlebnis implizierte Weise des Zusammennehmens ist die Erinnerung[588], wobei Erinnerung nichts anderes ist als das Dasein des gezeitigten Sachverhaltes oder der Sachverhalt in seiner Bedeutung.

Aus dem Erlebnis in seiner Singularität und Totalität ergibt sich eine unabsehbare Fülle von kategorialen Verhaltungen und Sachverhalten. Der Grund dieses Umschlages liegt im Erlebnis selbst, insofern das Erlebnis wesentlich Möglichkeit ist, d. h. vermögend, ein Mögen hervorzurufen. Die Bedeutung lockt mit der Möglichkeit einer größeren Sinnerhellung oder Aufklärung. Die in ihrem Sinn aufgehende Sache winkt als Wünschens- oder Erstrebenswertes. Indem das Erlebnis in seiner Möglichkeit aufgeht, ist es selbst wie mit

---

[584] Vgl. VII, S. 27. [585] Vgl. VII, S. 328 f. [586] Vgl. a. a. O. S. 16 f.

[587] Vgl. a. a. O. S. 139: „Es gibt hier keine verschiedenen Stellen im Raum, von denen aus das, was in ihm da ist, gesehen würde. Und verschiedene Gesichtspunkte, unter denen es aufgefaßt würde, können nur nachträglich durch die Reflexion entstehen und berühren es selbst in seinem Erlebnischarakter nicht."

[588] Vgl. a. a. O. S. 73.

einem Schlage verwandelt. In diesem Moment wird die bislang verborgene Doppelung von Verhalten und Inhalt des Erlebnisses merklich. Diese Merklichkeit ereignet sich im Merken auf das Erlebnis, welches damit zum bemerkten und so entgegenstehenden Sachverhalt wird[589]. Die im Fluß der Zeit aufblitzende Ganzheit wird aus ihrer Flüchtigkeit herausgehoben und als etwas aufgefaßt[590]. Aus der so entstandenen, umrissenen Sache ergibt sich wiederum eine Fülle von Möglichkeiten.

Dilthey bezeichnet die großen Typen von Möglichkeiten, von Möglichem und Mögen, die in diesem Umschlag entspringen, als Lebenskategorien[591]. Sie nehmen ihren Ursprung im Erleben selbst — sind nicht etwa an das Leben herangetragene Formen[592] — und lassen die Gegebenheit im ganzen in einem bestimmten Lichte erscheinen. Ihrem Wesen entsprechend können solche Kategorien nicht auf eine bestimmte Zahl begrenzt werden — das Zählen selbst ist eine kategoriale Verhaltung, die das Erlebnis nicht erreicht —, noch bilden sie untereinander ein festes Gefüge[593]: Mögliches und Mögen dehnen sich unabsehbar[594]. Ihren Zusammenhalt bilden allein die „Kategorie" der Bedeutung, unter der sie alle zusammengefaßt sind[595], und die „Kategorie" der Zeitlichkeit des Lebens, welche

---

589 Vgl. a. a. O. S. 28.

590 Vgl. die kurze Deskription des Umschlages eines Erlebnisses bis hin zur begrifflichen Fixierung: VII, S. 241 f.: „Im Leben selbst blitzt an den wechselnden Bildern positives und negatives Verhalten, Lust, Gefallen, Billigung, Befriedigung auf; dauernd konstruierte Gegenstände werden Träger des so entstehenden Erinnerungsgehaltes an Gefühlen, und sie repräsentieren nun mannigfache Möglichkeiten von Gemütszuständen. Das Denken löst diesen Inbegriff solcher Möglichkeiten, das Gemüt zu affizieren, vom Gegenstand selber los und bezieht sie auf diesen; so entstehen Anschauung und Begriff des Wertes."

591 Vgl. a. a. O. S. 192: „... so sende ich hier eine Bemerkung darüber voraus, in welchem Sinn hier der Ausdruck Kategorie gebraucht wird. In den Prädikaten, die wir von Gegenständen aussagen, sind Arten der Auffassung enthalten. Die Begriffe, die solche Arten bezeichnen, nenne ich Kategorien. Jede solche Art faßt in sich eine Regel der Beziehung ... Jede solche Kategorie bezeichnet dann eine eigene Welt von Prädizierungen."

592 Vgl. a. a. O. S. 203. 593 Vgl. a. a. O. S. 232.

594 Dilthey nennt gelegentlich als Kategorien des Lebens: Zweck, Wert (VII, S. 192), Bedeutsamkeit, Ideal (VII, S. 236), Wirken, Leiden (VII, S. 197), Kraft (VII, S. 192), Gestaltung und Entwicklung (VII, S. 201), Ganzes und Teil (VII, S. 195) usw.

595 Vgl. a. a. O. S. 202: „Nur die Kategorie der Bedeutung überwindet das bloße Nebeneinander, die bloße Unterordnung der Teile des Lebens." Vgl. auch a. a. O. S. 232; S. 237.

„grundlegend" für alle anderen Kategorien ist[596]. Zeit und Bedeutung werden hier — in einer etwas ungenauen Sprachweise — Kategorien genannt, weil Zeit die Weise ist, wie es Leben überhaupt gibt, während Bedeutung die umfassende Weise ist, wie Leben sich jeweils zeitigt[597].

Mit dem Umschwung des Erlebnisses in einen kategorialen Sachverhalt und ein kategoriales Verhalten hat sich zugleich auch die Weise geändert, in der hier Realität und Gewißheit gegeben sind. Während das Erlebnis das Hellsein der Gegebenheit ist und somit Realität, unmittelbare Gewißheit, geht das Erlebnis hier als Mögliches eines Mögens auf. Es erscheint als etwas, das sich selbst künftig ist, und zwar so, daß dieses Künftige seinen Inhalt ausschöpfen und auf diese Weise mit ihm eins werden soll. Das Mögliche, der vom Verhalten angezielte Gegenstand, ist so einerseits dem Erlebnis immanent, „andererseits vollzieht sich eine Sonderung des Erlebnisses vom Gegenstand: dieser wird ihm partiell transzendent"[598]. In dieser partiellen Transzendenz repräsentiert der Gegenstand das Erlebnis. In dem Maße, als er Repräsentation des Erlebnisses ist, bringt er — repräsentierend — Realität zum Vorschein. Diese in der Angemessenheit waltende Distanz aber, die zwischen der Repräsentation und dem Repräsentierten spielt, verwandelt das einfache Da der Gewißheit in die Gültigkeit eines von einem anderen Geltenden. Die Objektivität der Realität, d. h. die Repräsentation der Realität, in ihrer Gültigkeit aber wird gleichfalls von innen erfahren. Es waltet eine „strukturelle Beziehung"[599] zwischen dem ursprünglichen Erlebnis und dem Sachverhalt, und damit zeigt sich, daß die ganze kategoriale Entzweiung umfangen ist vom Innesein.

Dilthey betont, daß die kategoriale Bewegung nie an ihr Ziel kommt: „Dieser Fortgang ist im Sachverhalt bedingt und an jeden Schritt desselben ist eine Befriedigung gebunden, die immer wieder vom Ungenügen abgelöst wird, das aus der Unerschöpflichkeit des Erlebnisses hervorgeht."[600] Der Grund dafür liegt darin, daß sich

---

[596] Vgl. a. a. O. S. 192.

[597] Vgl. a. a. O. S. 237: „Während die Bedeutung die Kategorie für den unzerlegten Lebenszusammenhang ist, . . ."

[598] A. a. O. S. 28. [599] Vgl. a. a. O. S. 29. [600] A. a. O. S. 29.

die Möglichkeit unendlich in sich selbst vertiefen kann. Die Möglichkeit eröffnet je neu Räume von Möglichkeiten in sich. Damit vertieft sich zugleich das Mögen und Vermögen, in jenes Mögliche vorzustoßen. Gerade in diesem Wachstum und dieser Vertiefung aber bleibt das Ziel, das Ausschöpfen des Erlebnisses je entzogen. Geschichte als kategoriales Geschehen verstanden trägt deshalb den Charakter einer stets im Endlichen befangen bleibenden Entwicklung zu je Höherem, Weiterem, Tieferem, welche mit einer Zunahme von Vermögen und Macht verbunden ist[601].

Die mannigfachen, kategorialen Strukturen faßt Dilthey in drei großen Gruppen zusammen, das Erkennen oder gegenständliche Auffassen, Fühlen und Wollen. Gegenständliches Auffassen, Fühlen und Wollen bezeichnen jeweils einen Typus des Verhaltens und verweisen so auf einen entsprechenden Typus von Sachverhalt. Sie sind unableitbar, wie die Kategorien im ganzen unableitbar sind, gleichwohl bilden sie — aufgrund der inneren Struktur, die sie auszeichnet — einen strukturellen Zusammenhang.

b) Die drei Typen kategorialen Verhaltens

In mehreren Entwürfen analysiert Dilthey das gegenständliche Auffassen und Haben — unter letzterem begreift er Fühlen und Wollen — als Typen kategorialen Verhaltens, dabei achtet er zugleich auf das sich zeigende Wesen des entsprechenden Sachverhaltes. Diese Entwürfe, ursprünglich unternommen, um die Objektivität und die Gegenstandsbereiche der Geisteswissenschaften nachzuweisen, führen Dilthey zur Entdeckung des Verstehens als einer die kategorialen Formen frei durchgreifenden Weise des Verhaltens.

1) Das gegenständliche Auffassen

Das gegenständliche Auffassen entspringt dort, wo das Erlebnis als Etwas — als Sache oder Tatbestand im allgemeinsten Sinne — aufgeht[602], beziehungsweise das Verhalten sich als Beobachten aus

[601] Vgl. a. a. O. S. 244 f.
[602] Vgl. VII, S. 121.

der Einheit des Erlebnisses löst und dieses so als Etwas fixiert[603]. Das Etwas ist gegenständlich, und zwar eröffnet sich die hier aufklaffende Distanz von dem „Aufgaben"-Charakter des Gegenstandes her. Jeder Gegenstand ist eine Aufgabe, jedes Etwas harrt seiner Aufklärung[604]. Der Umschlag des Erlebnisses als *Gegebenheit* in den Gegenstand als *Aufgabe* zeigt die Weise, wie sich hier das Erlebnis als Möglichkeit offenbart. Das Etwas trägt als Aufgabe das Gesetz der Lösung in sich. Der Gang der Beobachtung entfaltet sich als Aufgang der Gesetzmäßigkeit des Tatbestandes[605]. Er vollzieht sich Schritt für Schritt als gegründeter Fortgang und so als Gang in den Grund. „Gegründet-Sein heißt hier nicht genetisch bedingt sein. Es bezeichnet vielmehr das Verhältnis zwischen dem begründenden und dem begründeten Akte, nach welchem jener den Rechtsgrund für diesen enthält. Hier zeigt sich, daß das Verhältnis des Gründens nicht zwischen den Akten besteht, sondern zwischen dem in den Akten Enhaltenen." [606]

Insofern das Erlebnis als gestalthafte Bedeutung jeweils — wenngleich in obliquo — eine Welt erschließt, so tritt beim Umschlag in das gegenständliche Auffassen der Gegenstand inmitten einer Fülle von Gegenständlichkeiten auf. „Indem ich auf den Gegenstand achte, bringe ich die strukturellen Beziehungen, die in dem Gefühlszustand liegen, zu distinguierendem Bewußtsein." [607] Das Was enthüllt sich als gleich oder verschieden, ähnlich usw. im Hinblick auf

---

[603] Vgl. a. a. O. S. 122: „Die erste Leistung des gegenständlichen Auffassens am Gegebenen erhebt das in ihm Enthaltene zu distinktem Bewußtsein."

[604] Dilthey unterscheidet in seiner zweiten Studie über den „Strukturzusammenhang des Wissens" die Konstitution des in der sinnlichen Wahrnehmung erfaßten Gegenstandes und des innerlich erfahrenen Gegenstandes. Beide Male betont er den Aufgabencharakter des Gegenstandes: „Das Auffassen des psychischen Zusammenhanges ist ebenso eine unendliche Aufgabe als das der äußeren Objekte" (VII, S. 32). „Diese Totalvorstellung repräsentiert eine Mehrheit von Einzelwahrnehmungen, aber sie bezieht sich nur auf einen Gegenstand. Sie ist anschaulich und kann doch in keiner Anschauung wirklich vollzogen werden. Sie bezeichnet eine Aufgabe, und um sie aufzulösen und den gemeinten Gegenstand wirklich zu erfassen, wird das Auffassen vorwärts zu immer neuen Akten von Repräsentation getrieben" (a. a. O. S. 35).

[605] Vgl. a. a. O. S. 121: „Allen diesen Leistungen im System des gegenständlichen Auffassens ist gemeinsam, daß in ihnen nur Beziehungen von Tatsächlichem gegenwärtig sind. So sind im Syllogismus nur die Inhalte und deren Beziehungen gegenwärtig, und kein Bewußtsein von Denkoperationen begleitet ihn."

[606] A. a. O. S. 44. [607] A. a. O. S. 28.

andere Gegenstände. Zwar zeigen sich Gleichheit, Ähnlichkeit als erste Züge des Was nur dem zusammennehmenden Blick, aber er bringt sie nicht als apriorische und somit äußerliche Formen an den Tatbestand heran. Die elementaren logischen Denkoperationen und die Struktur des Gegenstandes sind vielmehr selbig.

In ähnlicher Weise lenkt das Etwas den Blick — in den verschiedensten Hinstichen — auf andere Gegenstände: auf zurückliegende Sachverhalte als Bedingungen, Ermöglichungen, Begleitumstände, Ursachen usw., auf zukünftige Sachverhalte als Konsequenzen, mögliche Folgen und Auswirkungen. Dieser Gang wird einzig diktiert vom Gesetz der Sache. „Es ist auch keine Volition darin, sondern vielmehr ein Fortgezogenwerden zu immer weiteren Gliedern des Zusammenhanges durch den Sachverhalt selbst und die Befriedigung, die im Ausschöpfen desselben enthalten ist."[608] Der Blick findet seine Befriedigung im Sehen der Sache, welche den Charakter einer Totalvorstellung besitzt.

Wie das Erlebnis zugleich Ausdruck ist und im Ausdruck als Gestalt des Erlebens allererst da ist, so ist auch das sich entfaltende Etwas jeweils da vermittels von Ausdrücken, die aber hier — entsprechend dem gesetzlichen Charakter des Gegenstandes selbst — als Repräsentationen allgemeiner Art, als Satzungen[609] erscheinen: Bezeichnungen, Begriffsbildungen, Urteile, Schlüsse[610]. Diese Repräsentationen sind — wie das Etwas selbst — dem Erlebnis auf partielle Weise transzendent, sie können nicht durch Adäquation auf das Erlebnis zurückgeführt werden. Zugleich sind sie dem Etwas gegenüber jenes Allgemeine, der Raum von Möglichkeit, in dem es sich allererst konstituieren kann.

„In dieser Richtung der Auffassungserlebnisse, nach welcher sie eine Gegenständlichkeit in immer angemesseneren Formen zu erfassen und auszudrücken streben, ist nun aber schon der Fortgang von Erlebnis oder Einzelanschauung zum Allgemeinen gegeben, da der Sachverhalt nur durch die Mittel von Namen, Begriffen, Urteilen

[608] A. a. O. S. 29. [609] Vgl. a. a. O. S. 127.

[610] Vgl. a. a. O. S. 30: „Denn in den Akten, welche das Ausschöpfen des Erlebnisses zu realisieren streben und zur Konstituierung des psychischen Zusammenhanges als eines Gegenstandes führen, sind Bezeichnung, Begriffsbildung und Urteil enthalten. Die definitive Festigkeit des Gegenstandes wird erst in der Setzung durch Urteil erreicht."

aufgeklärt werden kann. Mag der Endpunkt des Weges in der Feststellung einer Tatsache oder in der einer Regelmäßigkeit liegen: immer geht der Weg zu diesem Endpunkt durch das Allgemeine hindurch."[611]

Damit erscheinen als letzte Medien, aus denen die Totalvorstellungen in ihrem jeweils approximativen Charakter[612] erwachsen, die in der Sprache enthaltenen Beziehungen, welche sich als die allgemeinsten Repräsentationen von Gegenständlichkeit zeigen, und schließlich die Sprache selbst, verstanden als die allgemeingültige Repräsentation von Gegenständlichkeit überhaupt.

Die Konstitution der Totalvorstellung im Medium des Allgemeinen führt von selbst zu größeren gegenständlichen Zusammenhängen, denn der einzelne Sachverhalt ist ja nur im Allgemeinen, sein Wesen hat seine Festigkeit nur am je größeren System.

Die Weise des Blickes auf den Gegenstandsbereich ist die Wissenschaft. „Jede Wissenschaft bezieht sich auf eine abgrenzbare Gegenständlichkeit, in dieser hat sie ihre Einheit. Und der Zusammenhang des Wissenschaftsgebietes gibt den Sätzen des Wissens ihre Zusammengehörigkeit."[613]

Die vollendete Einheit empfängt das gegenständliche Auffassen durch den Begriff der Welt. Dieser Begriff bezeichnet eine allumfassende und unendliche Aufgabe: „In diesem ist die Forderung ausgesprochen, alles Erlebbare und Anschaubare durch den Zusammenhang der in demselben enthaltenen Relationen des Tatsächlichen auszusprechen."[614]

2) Das gegenständliche Haben: Fühlen und Wollen

Dilthey faßt den zweiten und dritten Typus kategorialen Verhaltens, das Fühlen und Wollen, unter der Bezeichnung „gegenständliches Haben"[615] zusammen. Darin spricht sich die strukturelle Einheit aus, die Fühlen und Wollen untereinander und mit dem gegenständlichen Auffassen verbindet. Das Fühlen ist — in der Interpretation Diltheys — dem gegenständlichen Auffassen diametral

---

[611] A. a. O. S. 41. [612] Vgl. a. a. O. S. 34. [613] A. a. O. S. 41.
[614] Ebd. [615] A. a. O. S. 45.

entgegengesetzt. Die beiden unvergleichlichen, selbständigen Bereiche werden — in gewisser Weise — im dritten selbständigen Bereich, dem Handeln, vermittelt: „Bedingung und Grundlage des Gefühls ist irgendein Vorgang des gegenständlichen Auffassens. Ebenso ist dann das gegenständliche Auffassen und zugleich das Gefühl die Grundlage des willentlichen Verhaltens.“ [616]

Das Fühlen in seinen verschiedenen Spielarten entspringt dort aus dem Erlebnis, wo sich das im Erlebnis gebundene Verhalten als eigene *Zuständlichkeit* inmitten der Welt, im Umgang mit diesem und jenem erfährt. Ist das Beobachten reine Hingegebenheit an etwas, Absehen von sich selbst, so geht im Gefühl gerade die Eigenheit des Verhaltens auf. Die Weise dieses Erfahrens ist kein Erfassen, sondern ein Durchkosten, Durchleiden, Genießen, ein Haben, nicht im Sinne eines festhaltenden Besitzens, sondern eines Behaftet-sein-mit. In diesem Haben geht die Wirklichkeit auf als Schönes, Häßliches, Wertvolles, Harmonisches usw. „Die Gefühle messen inmitten der Wechselwirkung unseres Selbst und der Gegenstände die Kraft unseres Selbst, den Druck der Welt, die Energie der Personen um uns her.“ [617] Dilthey scheidet die mannigfachen Spielarten des Fühlens in zwei Typen: „Jede Gefühlszuständlichkeit drückt nur das unfaßliche Verhalten derselben Tiefe des Subjektes zu seinen Lagen und den Gegenständen aus.“ [618] In den Lagegefühlen ist die Erfahrung auf die eigene Subjektivität konzentriert. Der Mensch fühlt seine Situation, wie sie mannigfach vom Druck der Umstände, der erfreulichen Nähe von Menschen usw. bedingt ist. In den Gegenstandsgefühlen freut er sich an diesem dort, empfindet Mitleid mit jenem, ist er entzückt von dem hier. Die in den Lage- und Gegenstandsgefühlen waltende Zweiheit schlägt in zwei extremen Gefühlen gleichsam in eins: im gegenstandslosen Körpergefühl und der gegenstandslosen Stimmung. Ersteres ist als das konkreteste Gefühl der Koinzidenzpunkt des Gegenstands- und Lagegefühls. Letzteres ist als das allgemeinste Gefühl — die gefühlte Lage ist das Sein des Menschen in der Welt — die Aufhebung von Lage- und Gegenstandsgefühl in die Selbigkeit des gefühlten Ganzen. Beide Gefühle, das gegenstandslose Körpergefühl und die gegenstandslose Stim-

[616] A. a. O. S. 56. [617] A. a. O. S. 53. [618] A. a. O. S. 48.

mung, bilden den zumeist unbemerkten Untergrund, auf dem sich die artikulierten Gefühle jeweils erheben[619].

Charakterisiert Dilthey das Fühlen als Erfahrung von Zuständlichkeit, so meint dies nicht die Erfahrung einer wechselnden, den Menschen einfach bestimmenden Verfassung. Wie alles kategoriale Verhalten ist auch das Fühlen ein Mögen. Dem Fühlen wohnt eine eigene Tendenz auf Vertiefung in sich selbst inne. Das Schöne, das Wertwolle drängen gleichsam in ihre Zeitigung. Da das Fühlen vermittelt ist durch seinen Ausdruck, so vollzieht sich das Mögen — als Fortgezogenwerden vom Schönen — im Hervorbringen von Ordnungen und Gegenständen — zuhöchst in der Kunst —, welche den ganzen Gefühlsreichtum wecken, einzelne Gefühle gleichsam einzeln anschlagend, und zu einer Totalstimmung vereinigen[620]. Diese Totalstimmungen, wie sie etwa aus dem Kunstwerk aufsteigen, vermitteln jenes fundamentale, vom Glanz des Schönen geweckte Trachten des Menschen, seine Zuständlichkeit zu stilisieren und große affektive Typen auszubilden.

Vom Begriff der Totalbestimmung her ergibt sich — in Abhebung vom Begriff der Totalvorstellung — eine letzte Entsprechung und Differenz zwischen dem gegenständlichen Auffassen und dem Fühlen: Im gegenständlichen Auffassen geht Etwas als gesetzlicher Tatbestand im Medium der Allgemeinheit und in der Weise der Allgemeingültigkeit auf. Im Fühlen zeigt sich Lebenswertes als je Individuelles im Medium der Individualität. An die Stelle der Allgemeingültigkeit tritt die stets *indivduell* geprägte Gemeinsamkeit des Fühlens von Gruppen, Völkern, Zeitaltern, die Singularität der Stile, Stimmungen, „Wertgefühlslagen“[621] und Wertsysteme.

Die beiden kurzen Fragmente über das Wollen — den zweiten Typ gegenständlichen Habens — deuten Diltheys Gedanken nur an. Das Schlüsselwort, welches die Beziehung des kategorialen Sachverhaltes und des entsprechenden Verhaltens erschließt, lautet Befriedigung[622]. Die ursprüngliche Gegebenheit erscheint hier aufgespalten in verfügbare Mittel zu Zwecken, die der Befriedigung

[619] Vgl. a.a. O. S. 50. [620] Vgl. a. a. O. S. 58. [621] A. a. O. S. 60.

[622] Vgl. a. a. O. S. 63: „Nennen wir diesen zu erreichenden Zustand Zweck, dann ist das an diesem Zweck Gewollte Befriedigung irgendeiner Art, und der künftige Zustand selbst ist im Grunde nur das Mittel zu dieser Befriedigung.“

dienen, und ein Vermögen, Befriedigung zu erwirken. Taucht im gegenständlichen Auffassen der Mensch als von sich absehender Beobachter und der Sachverhalt als aufzuklärender Gegenstand auf, so tritt im Spiel des Wollens der Mensch als Bedürftiger auf den Plan, der Sachverhalt aber als ein auf ein Ziel hin zu verwandelnder, gleichsam auszuwirkender Stoff. Als Bedürftiger ist der Mensch an die Befriedigung gebunden. Er steht in ihrem Dienst, sie geht stets in einer Form von Verbindlichkeit auf. Diese Verbindlichkeit tritt in einer Fülle von unterschiedlichen Graden und Qualitäten auf, die sich aus der Weise des Bedürfens ergeben und sich jeweils vertiefen in dem Maße, als der Mensch sich in sie einläßt. Der Bestimmtheit durch das Bedürfnis — angefangen von den Trieben bis zu den höchsten geistigen Bedürfnissen — entspricht das Sich-Bestimmen im Entschluß. Aus der unabsehbar sich vertiefenden Möglichkeit von Befriedigung entspringen die an sich endlose Wahl, die Abschätzung der stets partikulären, nie restlos angemessenen Mittel, der Entschluß als Bestimmen von Mitteln im Hinblick auf begrenzte Befriedigung[623] und die zielgerichtete Arbeit.

Aus diesem Grundverhältnis ergeben sich die strukturellen Zusammenhänge. Die Abschätzung erwächst jeweils aus der zusammengreifenden Erinnerung, welche in dieser Stellung als Lebenserfahrung ins Spiel eingeht und ihre Artikulation in Klugheitsregeln findet. Diese Erinnerung ist durchzogen von den Gemeinsamkeiten des Schätzens, deren verbindende Feldlinien durch Sitte, Brauch, Recht, Wertordnungen, Ideale bezeichnet werden. Sie binden die einzelne Einschätzung und Wahl ins Ganze der sittlichen Erfahrung und öffnen den Blick für überindividuelle, umfassende Zwecke. Auf gleiche Weise ist die Realisierung der Zwecke zur Bedürfnisbefriedigung in die Gemeinsamkeit des Arbeitens gefügt. Die Gemeinsamkeit trägt hier die Form von Zweckverbänden und Organisationen. Das Bestimmen und Bestimmtwerden, welches im Wesen des Wollens liegt, entfaltet sich in der Form des Befehlens und Gehorchens. „Dieses Grundverhältnis des Befehlens und Gehorchens ermöglicht die äußere Organisation der Gesellschaft und vollendet sich im Zwangsrecht des Staates.“[624]

---

[623] Vgl. a. a. O. S. 64. [624] A. a. O. S. 65.

Vergleicht man den Phänomenbereich des Wollens und des Fühlens — wie Dilthey sie charakterisiert —, so erhellt, daß gegenständliches Haben beide Male etwas Verschiedenes besagt. Meint Fühlen ein gegenständliches Haben im Sinne eines Behaftet-seins-mit, so besagt dasselbe Wort im Hinblick auf das Wollen, daß dem Menschen die Wirklichkeit als Möglichkeit in die Hand gegeben ist, daraus eine Zuständlichkeit — die Befriedigung — zu erwirken als seinen je endlichen Besitz.

c) Das Verstehen als nachvollziehendes Innesein

In der Analyse kategorialen Verhaltens hat Dilthey sich gleichsam die ganze Strukturenfülle, welche aus dem Erleben entspringt, zur Anschauung gebracht. Alle diese Verhaltungen und entsprechenden Sachverhalte aber treten im Leben nicht nebeneinander auf. Sie spielen ineinander. Die Weise, wie der Mensch dieses Zusammenseins inne wird, jetzt aber nicht mehr erlebend, sondern — im Bewußtsein der im einfältigen Erlebnis geborgenen Vielfalt — herkommend aus dem Anderen und Äußeren, ist das Verstehen. Das Erlebnis ist das ursprüngliche Da von Sinn, das im Ausdruck spontan Gestalt annimmt. Erlebnis ist Geburt von Sinn. Verstehen ist die umgekehrte Bewegung: Anhebend beim Ausdruck, beim Äußeren, zielt sie auf ein Inneres, auf den Sinn selbst. Dabei ist im elementaren Verstehen — entsprechend dem Erlebnis — das Innere im Ausdruck unmittelbar gegeben[625]. Verstehen ist Nachvollzug von Innesein, während sich im Erlebnis das Innesein in seiner Ursprünglichkeit und schöpferischen Spontaneität entfaltet.

Beide Weisen bedingen sich gegenseitig. Nur aufgrund der Spontaneität des Erlebnisses, welches Ausdrücke schafft, ist ein verstehender Nachvollzug möglich. Umgekehrt schließt Erleben ja schon Verstehen ein und klärt sich in ihm auf. Denn so, wie im Erleben eine Gestalt von Sinn sich erbildet und damit die Welt ursprünglich aufgeht, so findet sich der Mensch verstehend je „eingetaucht in das

[625] Vgl. VII, S. 207 f.: „Das Grundverhältnis, auf welchem der Vorgang des elementaren Verstehens beruht, ist das des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist. Das elementare Verstehen ist kein Schluß von einer Wirkung auf die Ursache."

Medium von Gemeinsamkeiten“ [626], in eine bereits verstandene Welt. Weil nun das Erlebnis die Erinnerung impliziert, so wird bei jedem Erlebnis das vorgegebene Welt- und Lebensverständnis in die Textur der singularen Sinngestalt verwoben. Rührt das Erlebnis in gewisser Weise vom Verstehen her, so erhellt und erschließt sich das Erlebnis erst ganz im Verstehen [627]. Vom Erlebnis herkommend vermag der Mensch den singularen Sinn auf das gemeinsame Weltverständnis hin auszulegen, den individuellen Gehalt zur allgemeinen, mitteilbaren Lebenserfahrung zu erweitern und damit für sich selbst und andere die Fülle der Bedeutung zu erhellen [628].

Wie im Erlebnis bilden auch im Verstehen der sich verhaltende Mensch und das Verstandene eine innere Einheit. Etwas verstehend, hat der Mensch sich und die Welt verstanden. Verstehen ist — wie das Erleben — Dasein in der Totalität dessen, was es gibt. Das Verstehen schließt von seiten des Menschen diesen selbst in der Vielfalt seiner Strukturen und ihres Vollzuges — dem gegenständlichen Auffassen und Haben — wie seines *erworbenen*, aus früherem Erleben und Verstehen geflochtenen Zusammenhanges, seiner Herkunft ein. Zugleich bewegt sich das Verstehen jeweils in der Welt, in die das zu Verstehende gehört. Diese Bewegung vollzieht sich entlang den Feldlinien von Zugehörigkeit, Verwandtschaft, Gemeinsamkeit, die sich im Aufstrahlen der Bedeutung aus der Polarität von Einzelnem und Ganzem ergeben. Aus dieser Totalität des Verstehens folgt: „Auf jeder Stufe ist das Verständnis der geistigen Welt ein Einheitliches — homogen, von der Konzeption der geistigen Welt bis in die Methode der Kritik und der Einzeluntersuchung.“ [629] Das aber, was im Verstehen aufgeht, ist je eine einzelne Sinngestalt, freilich im Kontext des Ganzen, und zwar so, daß sie das den Menschen Betreffende ist.

Aus diesen Grundzügen des Verstehens entwickelt Dilthey die höheren Formen des Verstehens. Sie tauchen dort auf, wo sich der Mensch einem Fremden, d. h. einer irgendwie fremden Welt gegenüber findet. Aufgabe des Verstehens ist es hier, „einen Lebenszusammenhang im Gegebenen aufzufinden“ [630]. Diesem Ziel nähert

---

[626] A. a. O. S. 208 f.
[627] Vgl. a. a. O. S. 220.
[628] Vgl. a. a. O. S. 86 f.
[629] A. a. O. S. 147.
[630] A. a. O. S. 213.

sich der Mensch in dem Maße, als es ihm gelingt, sich selbst mit seiner eigenen Lebendigkeit in jene fremde Welt hineinzuversetzen. Damit wird der vorliegende Ausdruck „in Leben zurückverwandelt“ [631], Verstehen entfaltet sich zuhöchst als „Nachbilden oder Nacherleben“ [632], in welchem der Mensch den zunächst fremden Gehalt und Ausdruck zwar nachvollzieht, aber aus eigener Ursprünglichkeit, und ihn so als sein eigen gebiert. Diese Transposition wird um so schwieriger, je intensiver die Fremdheit ist. Die Hermeneutik als Lehre solchen Übersetzens kann nur eine Reihe formaler Hinsichten geben, welche vor einer mangelnden Umsicht, einer Vernachlässigung von Gesichtspunkten schützen, das Übersetzen selbst bleibt eine Kunst [633], beruhend „auf einer besonderen, persönlichen Genialität“ [634].

Die Grade der Fremdheit wachsen nicht einfach mit der chronometrischen Distanz des zu verstehenden Ausdrucks vom Verstehenden. Fremdheit ist nicht Entfernung. Das Phänomen der Fremdheit ergibt sich vielmehr aus dem Wesen der Bedeutung selbst. Jede Bedeutung ist eine Gestalt von Sinn, hindeutend auf das Leben selbst. Bedeutung meint Bedeuten *im* Leben, und jede Bedeutung läßt so in qualitativ verschiedener Weise die Tiefe des Lebens selbst aufleuchten. Aus dieser Tiefe aber erhält die Welt im ganzen eine je andere Physiognomie. So vermag etwa im Gedicht eines zeitgenössischen Dichters eine fremde Welt aufzugehen — fremd im Hinblick auf das gängige Weltverständnis. Die sich hier zeitigende Fremdheit entströmt nicht nur der gesteigerten Intensität, in der die Tiefe des Lebens sich erschließt, sie entsteigt oft auch dem eigentümlichen Tonus, den diese Intensität aufweist. Als Beispiel führt Dilthey die religiöse Sphäre an. „Die Möglichkeit, in meiner eigenen Existenz religiöse Zustände zu erleben, ist für mich wie für die meisten heutigen Menschen eng begrenzt. Aber indem ich die Briefe und Schriften Luthers, die Berichte seiner Zeitgenossen, die Akten der Religionsgespräche und Konzilien wie seines amtlichen Verkehrs durchlaufe, erlebe ich einen religiösen Vorgang von einer solchen eruptiven Gewalt, von einer solchen Energie, in der es um Leben und Tod geht, daß er jenseits der Erlebnismöglichkeit für einen

---

[631] A. a. O. S. 214. [632] Ebd. [633] Vgl. V, S. 335 f. [634] VII, S. 216.

Menschen unserer Tage liegt.“ [635] Im Nachvollzug mag sich so dem Menschen eine völlig neue, bislang fremde Welt eröffnen. Von der Fremde angefangen, die — in jeder Bedeutung mitspielend — sich im einzelnen Erleben und Einzelverständnis geltend macht, erheben sich die Schranken der Fremdheit in je größerer Strenge und Weitläufigkeit bis hin zur Fremde und Ferne geschichtlicher Epochen.

Diese Fremde, welche das Anderssein und Verschiedensein der Gegebenheiten fundiert, ist jenes, was das Verstehen hervorlockt und in Gang bringt. Es ist die Marke einer verborgenen Zugehörigkeit, die sich darin zeigt, daß Fremdes *im* Leben aufgeht. Hier waltet eine Selbigkeit, die nicht die logische Identität des Hegelschen Begriffs ist. So ist von dieser Zugehörigkeit her ein Übersetzen in irgendwelchen Graden und Annäherungen möglich, ohne daß es je zu einem völligen In-Eins-Fallen käme, da das Leben selbst, in immer neuer Befremdung sich zeitigend, jede Nähe mit neuer Fremde durchsäuert[636].

d) Der Wirkungszusammenhang und die Geisteswissenschaften

Aus der Deskription von Innesein als Erleben und Verstehen ergibt sich der Seinscharakter dessen, was im Innesein da ist. Dilthey kennzeichnet das Wesen dessen, was im Erleben und Verstehen aufgeht, als Wirkungszusammenhang. Sowohl die geschichtliche Welt im ganzen wie irgend etwas, ein anderer Mensch, ein Gedicht, die Nationen, sind Wirkungszusammenhänge. Sie sind das, was von „innen“ bekannt ist und nicht objektiviert werden kann. Objektiv, gegenständlich vorliegend, ist jeweils nur ihr Ausdruck. Sie selbst sind nur im Geschehen, im Vorgang, in welchem sie sich vollziehen und vollziehend aufgehen. Es gibt hier keine Substanz, einen zugrunde liegenden Träger, Wirkungszusammenhänge sind nichts Fertiges, Ruhendes. Die Bedeutung als Gewirk und Wirken ist ihr Dasein. So ist etwa das menschliche Leben — mein oder dein Leben —, sich vollziehend in Erleben und Verstehen, allein in seiner Bedeutung da. „Ich, Seele sind hinzugefügte Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen

[635] A. a. O. S. 216.

[636] Vgl. die Ausführungen über das Leben und die Bedeutung, S. 252—257.

Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffes auf die Welt des Erlebens wäre."[637]

Wirkungszusammenhänge sind als sich zeitigendes Geschehen ihrem Wesen nach dem begrifflichen Zugriff entzogen. „Eine Wissenschaft, und zwar eine Wissenschaft dieses Unausschöpfbaren, immer neue Weiten und Grenzenlosigkeiten Zeigenden, gibt es nicht." [638] Gleichwohl läßt sich von Wirkungszusammenhängen etwas sagen. Solches Sprechen vollzieht sich notwendigerweise in Worten und Sätzen, die von den Gesetzen formaler Logik regiert werden. Diese Aussagen selbst aber repräsentieren „Zeitverlauf, Wirken, Energie, Geschehen" [639]. Als solche Repräsentationen sind sie nicht Aussagen über einen Gegenstand, sondern Einweisung in das Geschehen. Es sind Worte, die auf Verstehen hin gesagt werden, so wie sie aus Erleben und Verstehen hervorgehen.

Das innere Gefüge des Wirkungszusammenhanges ist identisch mit jenem der Bedeutung. Ein Wirkungszusammenhang besitzt folglich keine chronometrische Kontinuität, er ist als sich zeitigender selbig und je neu in jeder neuen Stellung. „Jede veränderte Lage bringt eine neue Stellung des ganzen Lebens. Ebenso ist in jeder Lebensäußerung, die uns zum Verständnis kommt, immer das ganze Leben wirksam." [640] Der Wirkungszusammenhang versammelt — als in sich selbst zentrierter — das Ganze auf eine nur ihm eigentümliche Weise in Kreisen von Verwandtschaft und Zugehörigkeit. Die Farbigkeit seines Geschehens spiegelt das ganze Spektrum kategorialer Einzeltöne wieder: Im Geschehen des Wirkungszusammenhanges gibt es etwas, Wert, Zweck und alle Nuancen von Kategorien. So ist er ein Gefüge von „Leistungen" [641] oder Vollzügen, ohne — im technischen Sinne — Produkt zu sein, eine menschlich-weltliche Realität, die je den einzelnen Menschen und die menschlichen Gemeinschaften einschließt.

Aus dem Geschehenscharakter geschichtlicher Wirklichkeit ergibt sich das Wesen der Geisteswissenschaften. Dilthey skizziert ihre Eigenart durch einen Vergleich mit den Naturwissenschaften. Die Naturwissenchaften entfalten sich in der Neuzeit als Weise gegen-

---

[637] VII, S. 334. [638] A. a. O. S. 331. [639] A. a. O. S. 157.
[640] A. a. O. S. 160. [641] A. a. O. S. 153.

ständlichen Auffassens der Wirklichkeit, als ein Verhalten, welches das, was es gibt, „dem Denken zu unterwerfen und den Aufgaben des Lebens dienstbar zu machen“ [642] sucht. Die Form von Gesetzlichkeit, auf die hin das, was es gibt, im Experiment befragt wird, ist die mathematisch-mechanische, und entsprechend sind die transzendenten logischen Subjekte, die in der Hypothese erschlossenen Träger des festgestellten Geschehens, mathematisch-mechanischer Natur. Durch den Ausgang von je verschiedenen Tatsächlichkeiten entsteht die Folge der verschiedenen Naturwissenchaften, welche alle gleicher Struktur sind, sich gleich Schichten aufeinanderlegen, ohne jemals ihren Gegenstand, die Natur selbst, je erschöpfend aufarbeiten zu können. Leibniz hat das hier waltende gesetzliche Verhältnis, in dem Denksubjekt und Gegenstand sich entgegenstehen, im Satz vom Grunde formuliert. Kant hat die ermöglichende Bedingung dieser Beziehung in der transzendentalen Apperzeption aufgewiesen. Avenarius, Mach und andere haben versucht, eine Methodologie wissenschaftlichen Erkennens — ausgehend von jener Gesetzlichkeit — zu entwickeln [643].

Gegenüber der neuzeitlichen Weise, wie es für uns Natur gibt — Dilthey spricht von einer umfassenden Lebenstendenz, die ein Verhalten des Menschen und ein Sich-Geben der Natur umschließt [644] —, entstehen die neuzeitlichen Geisteswissenschaften gleichsam im Gegenzug aus einer ebenfalls umfassenden Lebenstendenz. Die Geisteswissenschaften gründen im aufgewiesenen Zusammenhang von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen. Das, was sie beschreibend zu erhellen versuchen, sind Wirkungszusammenhänge. Ihren wissenschaftlichen Charakter aber, der es ihnen erlaubt, die an sich begrifflich nicht faßbaren Wirkungszusammenhänge in großen repräsentierenden Objektivationen zusammenzufassen, verdanken sie der Entdeckung der Sprache als des feststellbaren, universalen Ausdrucksmittels für alle Wirkungszusammenhänge. Die Philologie wird zur Grundlage der entstehenden Geisteswissenschatfen. „In diesem Sinne sind Niebuhr und Mommsen, Boeckh und Otfried Müller, Jakob Grimm und Müllenhof Philologen gewesen.“ [645]

[642] A. a. O. S. 90. [643] Vgl. a. a. O. S. 93. [644] Vgl. a. a. O. S. 80—88.
[645] A. a. O. S. 96.

Haben die Geisteswissenschaften an der Sprache als feststellbarem Ausdruck ihren Leitfaden — der durch andere Objektivationen, wie Denkmäler, Überreste usw., ergänzt wird —, so erhalten sie an gewissen gemeinsamen *Grund*anschauungen das Prinzip der Objektivation oder Repräsentation. Der Aufklärung war dieses Prinzip die gemeinsame Grundanschauung vom überall waltenden, vernünftigen Zweckzusammenhang[646]. Herder revolutionierte diese Anschauung durch seine Auffassung vom individuellen, selbständigen Wert, den jedes Individuum, jede Nation und jedes Zeitalter in schöpferischer geistiger Kraft erbilden[647].

Das Prinzip der Objektivation ist also jeweils eine kategoriale Beziehung, die als Prisma zur zerlegenden und ordnenden Repräsentation des totalen, Geschehenscharakter aufweisenden Wirkungszusammenhanges dient. Da die Herdersche Grundanschauung in den Typus des Fühlens gehört, so waltet in den Geisteswissenschaften kein gesetzmäßiger Zusammenhang im Sinne des gegenständlichen Auffassens, sondern das bildnerische, künstlerische Zusammenspiel wertvoller Individualitäten[648].

Dieses Zusammenspiel wird, weil es sich nur in der Rückwendung auf die Gegebenheit zeigt, zeitlich in der Weise der Abfolge und Dauer gedacht, als Entwicklungsgeschichte[649], die freilich nicht auf ein Ziel nach gesetzmäßigem Zusammenhang zuläuft, da es sich ja um eine im Fühlen fundierte Objektivation handelt. Zugleich ergibt sich mit der Weise von Zeitlichkeit die Methode der Geisteswissenschaften als ihr Vollzug: Es ist das *Vergleichen,* aber nicht als Anmessung und Abmessung verstanden, sondern als Schätzen[650].

e) Kunst, Philosophie, Religion als Einweisung in das Leben selbst

Von den Geisteswissenschaften, den großen Repräsentationen von Wirkungszusammenhängen, unterscheiden sich drei letzte Weisen,

---

[646] Vgl. a. a. O. S. 97. [647] Vgl. a. a. O. S. 95.

[648] Vgl. etwa die Bemerkung Diltheys zur Anthropologie, verstanden als geisteswissenschaftlicher Lehre vom Menschen: „Die Anthropologie ist immer nur der Blick des Künstlers in Seelenleben, die Anleitung zu künstlerischer Gestaltung, das Sehen, das Individuum, Zeitalter, Nationen erblickt" (a. a. O. S. 331).

Vgl. ferner die Übersicht über die Entwicklung der Geisteswissenschaften a. a. O. S. 93 bis 106.

[649] Vgl. a. a. O. S. 105. [650] Vgl. a. a. O. S. 99.

in denen sich — über den Sinn des einzelnen hinaus — der verborgene Sinn des Lebens im ganzen zeigt: Kunst, Philosophie und Religion.

Das Rätsel des Lebens ruft den Menschen, dem Sinn des Ganzen nachzuspüren, es bewegt ihn auf eine untergründige Art ständig. Das wechselnde Spiel der gegenstandslosen Stimmungen ist ein Reflex dessen[651]. Folgt der Mensch dem Ruf und Zug des Lebens, so erhebt er sich aus der Verflechtung in Wirkungszusammenhänge zu dem, „was immer und überall Leben erwirkt"[652], er gelangt in die Region der Einsamkeit und Freiheit[653], wo sich allein die Erfahrung des Ganzen ereignet.

Diese Kehr vollzieht sich anfänglich in jeder Besinnung, sie verdichtet sich in der Lebenserfahrung individueller und kollektiver Art, welche sich z. B. in der Spruchweisheit niederschlägt, sie vollendet sich schließlich in Kunst, Philosophie und Religion.

Wie die Geisteswissenschaften besitzen Kunst, Philosophie und Religion jeweils einen Ausdruck, aber sie weisen nicht in das Geschehen eines Wirkungszusammenhanges ein, sondern in das Ganze des Lebens selbst. Die hier waltende, eigentümliche Weise von Repräsentation — Repräsentation des unfaßlichen Geschehens des Lebens selbst — wird ermöglicht durch den Geist als transparentes Medium des Ganzen, welcher nur im Vollzug der Totalität ist. Dieser Vollzug, der die großen Typen des kategorialen Verhaltens umgreift und ins Spiel des Ganzen bringt, entfaltet sich jeweils in der dreidimensionalen Einheit von Weltbild, Lebenswert und Lebensideal[654]. Der Geist der Kunst ist das Spiel, der als Geist des Ganzen das Geschehen des Lebens in den Vorschein bringt und doch zugleich in die Distanz rückt: Das Leben erscheint in der Kunst nur auf die Weise des Spiels[655]. In dieses Spiel des Ganzen zieht das echte Kunstwerk den Menschen und die Welt hinein. Der Mensch verweilt darin wie in einer Region, die Welt erstrahlt im schönen Glanze dieses Scheines[656].

---

[651] Vgl. VIII, S. 162. [652] V, S. 377. [653] Vgl. ebd. [654] Vgl. VIII, S. 82.

[655] Vgl. V, S. 377: „Lebensfreude, Geselligkeit und Fest, Spiel und Scherz: das ist dann die Luft, in welcher die Kunst sich entfaltet, deren Eigenstes ist, in einer Region des freien Spieles zu verweilen, in der doch zugleich die Bedeutung des Lebens sichtbar wird."

[656] Vgl. a. a. O. S. 393.

Im Unterschied zur Kunst ist die Philosophie der Aufgang des Lebens im Ernste höchster und umfassender Besonnenheit. Der Geist der Philosophie ist der Geist der Verantwortung, der prüfend alles ins Licht zu heben sucht. „Dieser Geist läßt kein Wertgefühl und kein Streben in seiner Unmittelbarkeit, keine Vorschrift und kein Wissen in ihrer Vereinzelung, für jedes Geltende fragt er nach dem Grunde seiner Gültigkeit." [657] In der Religion endlich erschließt sich das Geschehen des Lebens in der Umkehr[658], der Entrückung durch das Heilige[659], im Verkehr mit dem Unsichtbaren[660].

Die Verschiedenartigkeit des Geistes bedingt die unterschiedlichen Gestalten, in denen Kunst, Philosophie und Religion erscheinen. Die Kunst „erhebt ein einzelnes Erfahrnis in die Besinnung über seine Bedeutsamkeit" [661]. Wo der Mensch sich einschwingt in das Spielen des Kunstwerkes, seine Stimmungen, seinen Gehalt, da läßt dieses in der Bedeutsamkeit des einzelnen das Lebens selbst aufleuchten, ohne es zu nennen. Das Kunstwerk macht sehen[662], indem es einzelnes sehen läßt, welches — bis in die unscheinbarsten Züge von der Bewußtseinsstellung des Künstlers und seines Zeitalters geprägt[663] — in der Gegebenheit als ganzer spielt und so als Bei-spiel das Leben herbeiruft. In diesem Sinne ist das Kunstwerk Symbol. Es vermittelt — gleichsam im Rückblick vom Leben auf die Welt — eine Weltanschauung.

Anders als die Philosophie und die Religion, welche auf die „Umgrenzung der Weltanschauung zu festen Typen" [664] zielen, spiegelt die Kunst die unendlichen Möglichkeiten, das Leben zu gewahren. Insofern nennt Dilthey den Künstler — insbesondere den Dichter — den wahren Menschen, weil er „sich der Wirkung des Lebens auf ihn frei überläßt" [665].

Die Philosophie entfaltet sich als Geist der Besonnenheit und Verantwortung wesentlich in Begriffen und begrifflichen Zusammenhängen. Kraft und Gediegenheit, Stimmung und Weite des philosophierenden Geistes bedingen den Grad, in dem die Einzelheiten auf die letzten Grundverhältnisse der Wirklichkeit hin erhellt und

[657] V, S. 413. [658] Vgl. a. a. O. S. 387. [659] Vgl. a. a. O. S. 410.
[660] Vgl. a. a. O. S. 381. [661] A. a. O. S. 394. [662] Vgl. ebd.
[663] Vgl. a. a. O. S. 396 f. [664] A. a. O. S. 397. [665] Ebd.

das Gegebene im ganzen so erschlossen wird[666]. Die Wirklichkeit aber ist die je epochale Gegebenheit. So trägt das Erschlossene, der begriffliche Zusammenhang über die individuelle Prägung hinaus das Siegel der jeweiligen Zeit[667]. Aus dem begrifflichen Charakter der Philosophie folgt, daß sie sich in großen, philosophische Traditionen zusammengreifenden und integrierenden Systemen ausbildet, welche ihrerseits so jeweils Traditionen fortführen. Die einzelnen Systeme und Typen von Systemen sind unversöhnbar im begrifflichen Denken. Sie stehen als Ausdrücke des Lebens neben- und gegeneinander[668]. Dem Geiste aber, der sich in ihre große Bewegung einläßt, zeigen sie gerade im Ernste der Besonnenheit und in der Strenge des Begriffs, in der hier aufscheint, was ist, das je vorbegriffliche Leben. Wird dagegen ein philosophisches System als Totalvorstellung der Wirklichkeit, als Objektivität behauptet, so schlägt die philosophische Besinnung um in Metaphysik[669].

Die Diltheysche Erörterung der Philosophie setzt voraus, daß der Begriff eine Weise von Bedeutung ist und deshalb Hinweis auf das Leben selbst. Die Stellung, welche Dilthey der Philosophie anweist, läßt die spezifischen Züge erkennen, welche den Begriff auszeichnen.

Der Begriff ist zunächst die eigens ergriffene Bedeutung[670]. Er ergibt sich als Antwort auf die Frage nach der Bedeutung hinsichtlich dieser selbst. Im Unterschied zur gegenständlichen Auffassung als der Frage nach dem Was des einzelnen Wirkungszusammenhanges, welche zur Totalvorstellung führt, bewegt sich die philosophische Frage im Bereiche der Freiheit: Sie befragt die Gegebenheit im ganzen auf sie selbst hin. Diese Frage konstituiert keinen

---

[666] Vgl. VIII, S. 31—34.

[667] Vgl. a. a. O. S. 32: „So dringt also der Philosoph, zunächst in der Kraft der ursprünglichen Intention, indem seine logische Energie das Weltbild, die Ideale und Zwecke, die seine Zeit erfüllen, in deutliches Bewußtsein und Zusammenhang zu heben strebt, der gemeinsamen Wurzel des Lebens entgegen. In diese Wurzeln von Leben und von Wirklichkeit wirft er das Licht des logischen Denkens."

[668] Vgl. a. a. O. S. 75—78.

[669] Vgl. a. a. O. S. 51: „Wir verstehen unter Metaphysik die Form der Philosophie, welche den in der Relation zur Lebendigkeit konzipierten Weltzusammenhang wissenschaftlich behandelt, als ob er eine von dieser Lebendigkeit unabhängige Objektivität wäre. Dies Verfahren setzt die Existenz von Wissenschaft voraus."

[670] Vgl. oben S. 252—257.

Gegenstand mehr. Der fragende Mensch ist in ihr mitumgriffen. Gleichwohl findet sich hier eine Distanzierung: Die Gegebenheit ist im Medium des Ernstes in Beziehung zu sich selbst gesetzt. Sie ist auf ihren Selbsterweis hin gestellt. In dieser Stellung gibt sich die Gegebenheit als Selbstgegebenheit, welche an sich selbst frei- und ausgegeben, in sich erfaßt und eingesehen ist. Die Gegebenheit ergibt sich als Inbegriff ihrer selbst. Die im Begriff sich erschließende Gegebenheit ist wesentlich autonom[671], sie hat kein Anderes neben sich als Gesetzgeber. Gerade als solche autonome, ihr Gesetz in sich tragende und sich selbst Gesetz seiende Wirklichkeit aber ist die Gegebenheit sich unausweichlich zugewiesen, als eine solche zeitigt sie sich in immer andere und umfassendere Tiefen hinein, ist sie die zu verantwortende Wirklichkeit. So geht im Begriff die Unergründlichkeit des gewährenden Lebens auf. Der Begriff ist Ausdruck des Lebens.

Dilthey hat die Kunst und die Philosophie vom Typus des Fühlens bzw. des gegenständlichen Auffassens aus charakterisiert. In einer formalen Entsprechung dazu hat Dilthey versucht, die Religion — auch in seinem Spätwerk — vom Wollen her zu charakterisieren. Man spürt den bruchstückhaften Ausführungen Diltheys die Reserven an, welche er dem ganzen Bereiche des Religiösen gegenüber hegt.

Auch Religion ist Erfahrung des Lebens, und zwar jenes Unsichtbaren, das als dunkler Rahmen die sichtbare, endliche Wirklichkeit umgibt, „im Leben selbst über ihm und in ihm wirkend"[672] erscheint. Es ist „das Leben selbst in seinem Grundwesen"[673]. Dilthey kennzeichet die Weise der Erfahrung als Umkehr, Entrückung oder „Erhebung zum Heiligen"[674]. In der Bekehrung erfährt der Mensch die Radikalität des Todes, die Last der Endlichkeit, die Relativität aller Gegebenheiten, und zwar aufgrund des Ergriffenseins von jenem Unsichtbaren, welches „aus eigenen Tiefen kommt"[675] und in seinem unsichtbaren Glanz die Welt und was in ihr ist, verblassen läßt. Ausdruck dieser Umkehr sind die Welt der religiösen Symbole,

---

[671] Dilthey spricht von der „einleuchtenden und selbständig machenden Kraft des Begriffs" und der im Begriff sich ergebenden Autonomie des Menschen (VIII, S. 32).
[672] VII, S. 266. [673] Ebd. [674] V, S. 410.
[675] VII, S. 266.

der Kult, die Mystik, die Lehr- und Lebenstraditionen, die Gemeindebildungen usw.

Auch in der Religion waltet — wie bei der Kunst und der Philosophie — eine Distanzierung von der Gegebenheit im ganzen. Aber hier ist sie nicht wie bei der Kunst oder der Philosophie Distanzierung von der Gegebenheit im Hinblick auf die Gegebenheit durch den Geist des Spiels oder den Geist der Besonnenheit. Es ist die Distanzierung der Gegebenheit im ganzen durch das Geben als Grundwesen des Lebens selbst.

Dilthey hat diesen Unterschied nicht in den Blick bekommen[676]. Seine Phänomenanalyse der Religion wird immer wieder von dem Gedanken durchkreuzt, daß Religion Projektion des Menschen ist, der sich angesichts der Unergründlichkeit des Lebens einen festen Halt in einem unvergänglichen, unangreifbaren Werk zu schaffen sucht. Die Gottheit erscheint als Mittel zur Beherrschung der unbegreiflichen Welt[677], als Fixpunkt zur Ausbildung einer ausgewogenen Gemütswelt[678]. In diesem Zusammenhang spricht Dilthey — entgegen seinem Ansatz — von der Religion als einem partikularen Verhalten[679], welches in die Besonnenheit der Philosophie und das bedeutsame Spiel der Kunst aufzuheben ist.

f) Das geschichtliche Bewußtsein und die Hingabe an das Leben

Jedes Kunstwerk, jede Philosophie, jede Religion ist gebunden an Ort und Zeit. Jede bringt nur eine Seite des mehrseitigen Lebens

---

[676] Vgl. aber Diltheys Ausführungen über das Erscheinen des Göttlichen im Irdischen, welches in die Nähe der angedeuteten Überlegung führt, V, S. 385 f.: „Das einzelne und Sichtbare meint und bedeutet hier etwas, das mehr als das ist, in dem es erscheint. Dies Verhältnis ist von der Bedeutung der Zeichen, dem Meinen im Urteil, dem Symbolischen in der Kunst unterschieden und doch ihnen verwandt. Es liegt in ihm eine Repräsentation ganz eigener Art; denn eben nach dem Verhältnis alles Erscheinenden, Sichtbaren zu dem Unsichtbaren bedeutet nur eines das andere und ist doch mit ihm eins. (Das ist das Verhältnis, in welchem das Weltbild zur Gottheit steht. Die Wirkungskraft des Unsichtbaren ist darin)."

[677] Vgl. VIII, S. 88.

[678] Vgl. etwa VII, S. 267; „Denn religiös ist Gemütsstimmung erst dann, wenn in dem Unsichtbaren das Mittel, die Gemütswelt auf Grund dieser Gefühle angemessen zu konstituieren, gefunden ist."

[679] Vgl. V, S. 388.

zum Ausdruck, nicht aus der Beliebigkeit oder Willkür der Wahl zwischen Vorhandenem, sondern aus dem Geheiß der Stunde, aus dem, was die Geschichte an Wirklichkeit gibt. In dieser Fülle von Sinngestalten des Ganzen, spielend in der Unterschiedenheit des Geistes, spricht jeweils die Wahrheit, aber sie spricht sich darin nie aus und zu Ende. Wahrheit ist nicht aussagbar, sie ist nicht vollendbar. „Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken." [680]

Da Wahrheit in jedem Ausdruck spricht, so betreffen alle die großen Ausdrücke des Lebens — zeitgenössische und bereits verwitterte, alte — den Menschen. Der Mensch kann und darf nicht absolut neu anfangen wollen, wenn anders er sich von der Wahrheit in Anspruch genommen weiß. „Die alten Götter müssen wir mitnehmen in jede neue Heimat." [681] In jedem neuen Lande aber, eröffnet durch die Epochen der Geschichte, beginnen die alten Götter neu und anders zu sprechen, weisen sie neue Seiten des Lebens selbst. So ereignet sich im großen Zwiegespräch mit der Vergangenheit die Wahrheit des Lebens je neu und ursprünglich. „Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen." [682]

Das Verhalten, mit dem der Mensch sich in das große, alle Weisen von Geist umfassende Spiel der Geschichte, das Geschehen der Wahrheit freigibt, nennt Dilthey das geschichtliche oder das historische Bewußtsein [683]. Es ist jene höchste Freiheit und Beweglichkeit des Geistes, die sich unbefangen jedem Ausdruck der Wahrheit öffnet. „Der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber." [684]

Die Souveränität, welche die neuzeitliche Geschichte als Leitbild durchwaltet, erstrahlt hier in vollem Licht. Diese Souveränität aber ist Freiheit zur Hingabe an die Wahrheit, an das Leben im jeweiligen geschichtlichen Ausdruck. Die Hingabe läßt nichts aus: Dilthey erwähnt ausdrücklich das Leid, das Schlechte, das Furcht-

680 VIII, S. 224. 681 A. a. O. S. 226. 662 VII, S. 291.
683 Vgl. a. a. O. S. 290. 684 A. a. O. S. 291.

bare, das Häßliche[685]. In der Hingabe wird auch dieses angenommen, weil alles, was es in der Geschichte gibt, hindeutet auf ein Wort — das Wort der Geschichte oder des Lebens selbst —, welches in keinem Ausdruck gesagt, sich doch in allen Ausdrücken zusagt[686]. In der Hingabe an die großen objektiven Gewalten der Geschichte — als dem je konkreten Vollzug der Hingabe an das Wort der Geschichte — ist der Mensch versöhnt mit dem, was ist. „Hingabe an sie, nicht die Subjektivität der Willkür und des Genusses ist die Versöhnung der souveränen Persönlichkeit mit dem Weltlauf."[687] Das geschichtliche Bewußtsein, welches sich in der unbefangenen, durch alle Weisen von Geist hindurchschwingenden Hingabe an die Geschichte vollzieht, ist ein personales Geschehen, in dem der Mensch das Wort der Geschichte auf einmalige, persönliche Weise vernehmend, er selbst ist. Zugleich ist der Mensch damit bei allem, denn dieses Wort der Geschichte ist schaffende Kraft, welche die Kontinuität und den Zusammenhalt des Geschehens fundiert[688]. Von diesem Sachverhalt her ergibt sich der Sinn zweier Gedanken, die in den späteren Fragmenten Diltheys eine entscheidende Rolle spielen: die Deutung der Selbstbiographie und der Biographie als der Urelemente des Geschichtsverständnisses und die Idee der Universalgeschichte. Beide Gedanken bewegten Dilthey schon zur Zeit, als er die „Einleitung in die Geschichtswissenschaften" verfaßte[689]. Er wollte damals, fußend auf der Biographie als dem festgestellten Sinn des Lebens, in fortschreitender Annäherung eine wissenschaftliche Universalgeschichte entwerfen. Im Kontext des Spätwerkes zeichnet sich für beide Worte eine neue Deutung ab[690].

---

[685] Ebd.

[686] Vgl. ebd.: „Die Lehre von einem objektiven Wert des Lebens als das Erfahrbare übersteigende Metaphysik. Aber wir erfahren einen Zusammenhang des Lebens und der Geschichte, in welchem jeder Teil eine Bedeutung hat. Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und Geschichte einen Sinn. Wie eine Partikel oder Konjugation gibt es syntaktische Momente in Leben und Geschichte, und sie haben eine Bedeutung."

[687] VIII, S. 226.

[688] Vgl. VII, S. 291: „Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend."

[689] Vgl. S. 180.

[690] Die folgende Deutung stützt sich auf einzelne Texte in den Fragmenten und auf die Gliederung, durch die Dilthey diesen Bruchstücken jeweils einen systematischen Ort gegeben hat. Sie sucht von daher den Sinn im aufgewiesenen Zug des Ganzen zu ermitteln.

Das Wort des Lebens und der Geschichte, welches in der vertrauenden Hingabe an das, was ist, als Zusage den Menschen anrührt, kann nur durch persönliches Zeugnis bezeugt werden. Die grundlegende Form solchen Zeugnisses von der Sinnhaftigkeit des Lebens sieht Dilthey — darin ein Kind seiner Zeit — nicht im unmittelbaren rühmenden Erzählen und Verkünden, sondern in der schriftlich fixierten Selbstbiographie oder Biographie[691]. Je heller sich einem Menschen die Tiefe des Lebens gelichtet hat, je intensiver er die Welt in sich versammelt und zurückwirkt auf die Welt, um so bedeutsamer wird seine Biographie, um so wahrer sein Zeugnis[692]. Die Annahme eines solchen Zeugnisses aber kann in Wahrheit nur geschehen im Blick auf die Vielfalt der Zeugnisse, im Geltenlassen aller Zeugen als Zeugen des Lebens, d. h. im Hinblick auf Universalgeschichte[693], hier nicht verstanden als anzuzielende Fassung des Inbegriffs der Gegebenheiten, sondern als die freie und allseitig offene Mitte jenes Gespräches, das sich aus den vielfältigen, ins Selbe weisenden Worten der Zeugen ergibt[694].

Neben diesen Texten gibt es — wie überall im Spätwerk Diltheys — Stellen, welche das frühere Verständnis bezeugen. Vgl. etwa VII, S. 272: „Das universal-historische Verstehen. Es hat zu seiner Voraussetzung Selbstbiographie, Biographie, Geschichte der Nationen, der Kultursysteme, der Organisationen. Jede dieser Geschichten hat einen eigenen Mittelpunkt, zu welchem die Vorgänge sich verhalten, und daher Werte, Zwecke, Bedeutsamkeit, die aus diesem Verhältnis sich ergeben. Auf der Beziehung dieser Momente zueinander beruht die Möglichkeit einer Annäherung zur objektiven Universalgschichte."

[691] Vgl. VII, S. 199: „Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt." — A. a. O. S. 247: „Wie könnte man nun leugnen, daß die Biographie für das Verständnis des großen Zusammenhanges der geschichtlichen Welt von einer eminenten Bedeutung sei! Ist es doch eben das Verhältnis zwischen den Tiefen der menschlichen Natur und dem universalen Zusammenhang des ausgebreiteten historischen Lebens, das an jedem Punkt der Geschichte wirksam ist. Hier ist der ursprünglichste Zusammenhang zwischen dem Leben selbst und der Geschichte."

[692] Vgl. a. a. O. S. 247.

[693] Bernhard Groethuysen macht in der Einleitung zu Bd. VII, S. X bereits auf die eigenartige Verknüpfung von Biographie und Universalgeschichte aufmerksam: „Der Plan der Fortsetzung des ‚Aufbau', wie er aber nun hier vorliegt, sieht einen unmittelbaren Übergang von der Biographie zur Universalgeschichte vor."

[694] Vgl. das Kapitel: „Der universal-historische Zusammenhang" aus dem „Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (VII, S. 287 bis 291).

VI

RÜCKBLICK: DIE VORLIEGENDE DILTHEY-INTERPRETATION UND DIE ARBEITEN VON G. MISCH, L. LANDGREBE, O. F. BOLLNOW

In seinem Buch „Wahrheit und Methode“ hat H. G. Gadamer im Blick auf die heutige philosophische Fragestellung gesagt, es gelte, den von Dilthey gebahnten Weg aufs neue zu gehen und dabei nach anderen Zielen auszuschauen, als sie Diltheys historischem Selbstbewußtsein vorschwebten[695]. Man kann sich die Lösung dieser Aufgabe in Form einer Arbeit denken, welche zwar die Fragestellungen Diltheys aufgreift, seinen Weg — dort wo er gebahnt erscheint und sich nicht im Unwegsamen verliert — durchläuft, ohne sich doch als Interpretation des Diltheyschen Werkes zu präsentieren. In der vorliegenden Untersuchung wurde eine andere Lösung versucht: Die Diltheysche Lebensphilosophie wurde unmittelbar kommentierend gedeutet, im Vertrauen darauf, daß solch einläßlicher Umgang mit dem Werke Diltheys von selbst jene neuen Ziele ansichtig werden lasse, auf die unser Fragen heute zielt.

Diese Methode bedarf einer kurzen Begründung. Vor rund dreißig Jahren hat B. Groethuysen, ein Schüler Diltheys, geschrieben: „La philosophie de Dilthey est restée inachevée; jusqu'à la fin elle garde son caractère de recherche: Il ne s'agit pas tant de résumer ce qu'il a trouvé, mais de savoir ce qu'il a cherché. Aussi ne peut-on pas bien comprendre sa pensée, qu'en reprenant les questions qu'il a posées et en refaisant avec lui les chemins qu'il a suivis. Son interprète deviendra nécessairement un collaborateur.“[696] Das Suchen, das

[695] *Gadamer*, Wahrheit und Methode, S. 162.

[696] *Bernhard Groethuysen*, Idée et Pensée. Reflexions sur le Journal de Dilthey, in: Recherches Philosophiques (Paris) 4 (1934—1935) S. 371.

Diltheys Philosophie bis in sein Spätwerk hinein prägt, ist eigentümlicher Art. Zwar schwebt Dilthey bereits früh das Ziel vor Augen, eine neue Grundwissenschaft zu entfalten, die anstelle der früheren Weisen von Grundüberzeugungen dem modernen, d. h. wissenschaftlich denkenden Menschen Halt und Festigkeit gebe. Seine lautere Hinwendung zu dem, was ist, seine Hingabe an die großen Realitäten des Lebens aber bewirkt, daß in einem steigenden Maße nicht ein erwünschtes, vorschwebendes Ziel, sondern „das Leben selbst" den Zug seines Suchens bestimmt. Die gelassene, überallhin offene und so an die Wirklichkeit freigegebene Freiheit, welche nach Dilthey das geschichtliche Bewußtsein charakterisiert[697], war schlußendlich der Raum seines eigenen Philosophierens.

Die Weite und Tiefe der aus der Freiheit geborenen Entäußerung in das stets gegensätzliche Leben ist nach Yorck von Wartenburg der Index für die versammelnde Kraft eines Denkers, das geschichtliche Wesen der Wirklichkeit in die Helle des Wortes zu bergen[698]. Das vielschichtige Werk Diltheys spricht hier für sich selbst.

Sollte dieses Werk sachgerecht interpretiert werden, so war es gerade nicht von jenen Dilthey anfänglich vorschwebenden Zielen her zu entschlüsseln, sondern vom Ende her, von jenem in höchster Freiheit und Hingabe an das, was ist, sich gewährenden Verstehen der Wirklichkeit — jenem unmetaphysischen, geschichtlichen Denken —, das sich in den Fragmenten des Alterswerkes bezeugt. Einem solchen Vorblick enthüllten sich die Aporien, welche die „Einleitung in die Geisteswissenschaften" durchziehen, und die eigentümliche Widersprüchlichkeit der Entwürfe einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie von selbst. Zugleich wurden die vielen Linien sichtbar, welche von Dilthey zu Martin Heidegger und allgemein in unser heutiges philosophisches Fragen hinüberführen. Das dürfte für denjenigen nicht erstaunlich sein, der weiß, in welch tiefem Sinne wir Zeitgenossen Diltheys sind. Die Stunde, die er schlagen hörte, ist für uns noch nicht abgelaufen[699].

---

[697] Vgl. S. 280—283. [698] Vgl. S. 314.

[699] Vgl. die Bemerkung *Fritz Kaufmanns* in seinem Bericht: Geschichtsphilosophie der Gegenwart (Berlin 1931) (Philosophische Forschungsberichte Nr. 10) S. 109: „Die Bescheidung ist auch nötig, einmal weil Diltheys Denken — so sonderbar es klingen mag — in vielem noch mehr der Zukunft als der Gegenwart angehört."

Aus der Methode der vorliegenden Dilthey-Deutung, welche vom Interpreten verlangt, daß er sich selbst in jenes unmetaphysische, geschichtliche Denken freigebe, erklärt sich der Unterschied zu den großen Interpretationen von G. Misch, O. F. Bollnow und L. Landgrebe[700].

Georg Misch hat mit seiner umfangreichen Einleitung zum fünften Band der Gesammelten Schriften eine erste, grundlegende Einführung in Diltheys Denken gegeben[701]. Diese Darstellung, aufbauend auf einer umfassenden Kenntnis des Schriftwerkes Diltheys, erwachsend aus einer jahrelangen wissenschaftlichen Zusammenarbeit, einer freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Verbundenheit, bleibt für das Verständnis Diltheys unersetzlich. Leider verfolgt sie die Diltheyschen Ansätze nur bis zur Mitte seiner Schaffenszeit. Die zweite Deutung der Diltheyschen Lebensphilosophie von Misch — eine Folge von Artikeln, zusammen veröffentlicht unter dem Titel „Lebensphilosophie und Phänomenologie“ [702] — berücksichtigt zwar vornehmlich das Spätwerk Diltheys, steht aber ganz im Zeichen einer Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Edmund Husserl. Es war Misch darum zu tun, der „Diltheyschen Richtung“ einen Platz neben der phänomenologischen Schule zu sichern, ja ihr eine Superiorität dieser gegenüber zu vindizieren[703]. Was Mischs Deutung der Diltheyschen Philosophie eigentümlich belastet, ist nicht nur die zwangsläufig Grenzen ziehende Stilart, eine Interpretation in Form einer Auseinandersetzung mit einer anderen „Richtung“ zu geben, es ist vielmehr sein Festhalten an einem leitenden Wissen-

---

[700] *Georg Misch,* Vorbericht, V, S. VII—CXVII; *ders.,* Lebensphilosophie und Phänomenologie (Bonn 1930). — *Otto Friedrich Bollnow,* Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie (Stuttgart ²1955). — *Ludwig Landgrebe,* Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928) S. 237—366. — Aus der umfangreichen Diltheyliteratur — vgl. die in diesem Kapitel zitierte Sekundärliteratur, welche nur einen Bruchteil der eingesehenen Titel repräsentiert — ragen diese drei Arbeiten als die philosophisch bedeutsamsten hervor. Zu dem Buch von *Helmut Diwald,* Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte (Göttingen 1963) vgl. die Rezension des Verf. in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1964) S. 393—394.

[701] Vgl. V, S. VII—CXVII.

[702] *Georg Misch,* Lebensphilosophie und Phänomenologie (Bonn 1930).

[703] Vgl. den Untertitel der genannten Arbeit: „Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl.“

schaftsideal, mit dem Dilthey unseres Erachtens nach in seiner Spätphase gebrochen hat — mögen sich auch noch viele Spuren eines solchen Ideals in seinem Alterswerk finden. In seinem Schlußwort etwa betont Misch, daß das wissenschaftliche Verständnis des Lebens das gemeinsame Anliegen der Philosophie und der Geisteswissenschaften sei. Die Diltheysche Besinnung auf das Leben aber weise einen wissenschaftlich gangbaren Weg, der dem Ziel, der Objektivität entgegenführe. Von diesem Endpunkte her erhofft sich Misch auch eine „objektive Entscheidung" der zwischen den „Richtungen" waltenden Gegensätze[704].

Misch spricht mit diesem Worte nicht nur seine persönliche Auffassung aus, er redet im Namen der „Diltheyschen Richtung", d. h. jenes großen und bedeutenden Schülerkreises, der in jenen Jahren an der Edition der Gesammelten Schriften arbeitete oder tätigen Anteil nahm. Es waren — ähnlich wie Misch selbst — durchweg mehr geisteswissenschaftlich als philosophisch orientierte Forscher. Die Einleitungen zu den verschiedenen Bänden der Gesammelten Schriften legen davon Zeugnis ab.

Daß eine geisteswissenschaftliche Betrachtung weite Teile des Diltheyschen Werkes zu erfassen vermag, steht außer Zweifel, daß sie der ganzen Radikalität der Diltheyschen Frage nicht entspricht, sollte die vorliegende Interpretation deutlich gemacht haben.

Anregungen, dem in den ersten Schaffensperioden oft verborgen wirkenden, erst allmählich freier sich zeigenden philosophischen Gedanken Diltheys nachzugehen, verdankt der Verfasser — neben den Hinweisen in „Sein und Zeit" — vor allem der Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Ludwig Landgrebe und Otto Friedrich Bollnow. Bollnow schließt sich mit seiner Arbeit in einer gewissen Weise an Mischs Dilthey-Interpretation an. Seine „Einführung" in Diltheys Lebensphilosophie welche „zu einer Beschäftigung mit seinem (Diltheys) eigenen Werk"[705] hinüberführen soll, stützt sich fast ganz auf die Schriften nach 1900, welche im Vorbericht von Misch noch nicht berücksichtigt werden konnten. Bollnow fügt an einer entscheidenden Stelle seiner Darstellung ein Referat über die Fortführung des Diltheyschen Ansatzes durch Misch ein, um die Aporie,

---

[704] Vgl. a. a. O. S. 324. [705] *Bollnow,* Dilthey, S. 7.

in die Diltheys Denken führt, aufzulösen[706]. Diese Anlehnung an die Deutung Mischs nimmt der Arbeit von Bollnow nichts von ihrer Eigenständigkeit und Selbständigkeit, sie ist freilich ein erster Hinweis darauf, worin sich die vorliegende Untersuchung von der Darstellung Bollnows unterscheidet. Neben den mehr formalen Unterschieden liegt die wichtigste Differenz wohl in der Weise, wie die Spätphilosophie Diltheys bedacht wurde. Hier wurde versucht, ausgehend von den vielfältigen Hinweisen Diltheys, die *Zeitigung* des Lebens — und so die Zeitigung des Daseins von Welt und Mensch — zu bedenken. Von diesem Ansatz her schlossen sich die vielen fragmentarischen Ausführungen Diltheys über das Gefüge der Lebenserfahrung und den Aufbau der geschichtlichen Welt zusammen.

Bollnow spricht im zweiten Teil seiner Arbeit, welcher von den Kategorien des Lebens handelt, von der Zeit und der Zeitlichkeit des Lebens. Zeit und Zeitlichkeit aber werden hier lediglich im Sinne gezeitigter Zeit bedacht[707]. Bollnow entfaltet die Züge der konkreten menschlichen Zeit, welche im Unterschiede zur physikalischen Zeit immer schon ein gegliedertes Ganzes aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Er spricht vom Erlebnis als der kleinsten Ganzheit solcher Zeit, welche ihre Einheit in der Bedeutung hat. Diese Bedeutung ist aber an sich selbst noch statisch-zeitlos[708]. Sie gewinnt ihre Zeitlichkeit im Wirken auf zukünftiges anderes. So versteht Bollnow den Vergangenheitscharakter der Bedeutung, auf welchen Dilthey hinweist, als rein innerzeitlichen: „Bedeutung wird dem Erlebnis nur zugesprochen, indem es im weiteren Leben eine Wirkung ausgeübt hat. Bedeutsam ist ein Erlebnis, insofern es das spätere Leben bestimmt." [709] Der Lebenszusammenhang, welcher ein Bedeutungsgefüge bildet, wird so erst konstituiert durch die Kraft, „das dynamische Moment der freien Gestaltung" [710].

---

[706] Vgl. a. a. O. S. 133—141.

[707] Vgl. a. a. O. S. 108—114. [708] Vgl. a. a. O. S. 136. [709] A. a. O. S. 121.

[710] A. a. O. S. 136. — Vgl. ebd.: „Der Fortschritt liegt jetzt darin, daß wir dasjenige, was wir früher in der zeitlosen Ebene der Bedeutungseinheit untersucht hatten, vertieft in einer dynamischen Ebene der Einheitsbildung wiederholen. Erst aus diesem aktiven Zug der Einheitsbildung ergibt sich jetzt der Zusammenhang mit den in die Zukunft drängenden Kategorien der Kraft usw. Und umgekehrt können wir von dieser Einheit

Es ist verständlich, daß von diesem Ansatz her die Bedeutung eine Lebenskategorie neben den anderen Kategorien bleibt. Bollnow wertet den von Dilthey behaupteten Vorrang der Bedeutung vor anderen Kategorien als „eine reine Zweckmäßigkeitserwägung“: Dilthey benutzte unter verschiedenen Auffassungsweisen des Lebens jene, mit der er am meisten anzufangen hoffte[711]. Konsequent sieht Bollnow in der von Dilthey freigelegten geschichtlichen Schöpfermacht des Menschen, welche in der weiterführenden, Altes neu gestaltenden Kraft des Lebens sich äußert, den Kern des Diltheyschen Geschichtsverständnisses[712]. In diesem Geschichtsverständnis gründet „die Überwindung der Unbestimmtheit der Lebensphilosophie und die Vereinigung des philosophischen Denkens mit der handanlegenden Arbeit der Wissenschaft“[713].

Landgrebe untersucht in seiner Habilitationsschrift Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften[714]. Er stützt sich wie Bollnow auf die späten Schriften Diltheys, er beabsichtigt wie jener keine Gesamtdarstellung: „Nur *eine Linie* in seinem Denken soll konsequent verfolgt werden, deren klare Herausstellung heute als besonders wichtig erscheint, ungeachtet dessen, daß auch noch eine Gegenströmung aufweisbar ist.“[715] Die Diltheyschen Strukturanalysen scheinen ihm erst von den Forschungen Husserls her „eigentlich durchsichtig“[716] zu werden.

Die leitende Frage, welche durch die ganze Arbeit hin bestimmend bleibt, lautet: „Wie ist von dem, was die Geisteswissenschaften zum Thema haben, gegenständliche und objektive Erkenntnis, ob-

---

her jetzt den dynamischen Ablauf so beschreiben, daß er die Kategorie der Bedeutung in sich aufnehmen kann.“

711 A. a. O. S. 128.

712 Vgl. a. a. O. S. 99; 221 f.: „Die Relativierung aller menschlichen Lebensäußerungen, die das feste Wesen des Menschen zerstörte und so dem Menschen zunächst jeden festen Halt nahm, ist nur das erkenntnistheoretische Gegenstück zur Freilegung seiner echten Schöpfermacht. Die Bindung, die den Menschen dann wieder an einen festen neuen Horizont hält, kann allerdings nicht als eine Leistung eines rein betrachtenden Verhaltens innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit kommen, aber gerade die Unsicherheit, die sich für die Betrachtung hier ergibt, legt den Raum frei für eine echte Freiheit. Und die neue Bindung kommt dann nur aus der Hingabe an seine eignen neuen Schöpfungen.“

713 A. a. O. S. 224. 714 Vgl. S. 286, Anm. 700.

715 *Landgrebe,* Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, S. 241.

716 Ebd.

jektiv gültiges Wissen möglich?" [717] Voraussetzung der ganzen Untersuchung ist die Überzeugung des Verfassers, daß Verstehen im objektiven, allgemeingültigen Wissen kulminiert [718]. Die Bedeutsamkeit des Lebens ist erst dort recht erfaßt, wo sie auf allgemeingültige Weise geklärt ist.

In einem kunstvollen dialektischen Gang werden die einzelnen Elemente der Diltheyschen Spätphilosophie anhand dieser Fragerichtung untersucht und eingeordnet. Den Mittelpunkt, in welchem das Verstehen und die Lebensäußerungen vermittelt sind, bildet der Begriff des Typus.

In ihm, als der bildlichen Allgemeinheit wird das Fremde, das er repräsentiert als die eigene, existenziale Möglichkeit des verstehenden, von seiner Vergangenheit her geprägten Selbst erfaßt. Da der Typus Repräsentation ist, d. h. in Differenz zu dem in ihm repräsentierten An-sich verbleibt, so ist das Verstehen eine „unendliche Aufgabe" [719], die Entdeckung der eigenen existenzialen Möglichkeiten bleibt ein Annäherungsprozeß, der freilich zu je greifbaren, echten, wenn auch vorläufigen Ergebnissen führt, da die Geschichte nichts anderes ist, als der „sich allmählich nach all seinen Möglichkeiten enthüllende ideale Typus des seelischen Zusammenhanges" [720]. Verstehend bringt sich der Mensch so in den verfügbaren Besitz seiner existenzialen Möglichkeiten, seiner Ganzheit [721]. In seinem Schlußparagraphen meldet Landgrebe — indem

---

717 A. a. O. S. 243.

718 Vgl. a. a. O. S. 246 f., 257 f., 266, 303 u. ö. Vgl. besonders § 10: „Das Problem des Verstehens als Problem der Objektivität des Wissens um die Bedeutsamkeit" (a. a. O. S. 274—277). „Es wird jetzt erst verständlich, worauf schon früher hingewiesen wurde, daß die Frage nach der bewußten Aneignung des erworbenen Zusammenhangs, als der Gewinnung objektiv gültigen Wissens von den Erlebnissen, mit der nach der Möglichkeit des Verstehens zusammenfällt. Jene Aneignung hat sich erwiesen als ein Prozeß der Gewinnung von Lebenserfahrung und ihrer Geltendmachung in der Selbstbesinnung, und sie ist nur möglich, indem mein eigener Zusammenhang durch das Verstehen fremder erhellt wird. Es tritt also jetzt wieder die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens hervor und zwar in ihrer ursprünglichen Form: ‚Wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde Lebensäußerung zu allgemeingültigem objektivem Verständnis sich bringen'" (a. a. O. S. 276).

719 A. a. O. S. 351. 720 Ebd.

721 Objektives, allgemeingültiges Verstehen ist für Landgrebe unlöslich verknüpft mit der Verfügungsgewalt des Menschen, dem begreifenden Besitzen der eigenen geschichtlichen Herkunft. Vgl. a. a. O. S. 257, 259, 303: „Die freie Verfügung über das ganze des ver-

er auf „Sein und Zeit“ verweist — ein Bedenken an: Ob nicht erst die Übernahme des Todes als der je eigensten Möglichkeit des Menschen diesem seine radikalste Individuation schenke und damit die wahre Bedeutsamkeit des Lebens erschließe[722].

Aber auch unter Einbeziehung dieser äußersten Möglichkeit des Menschen bleibt Selbstbesinnung für Landgrebe ein Verfügenkönnen des Menschen über den Zusammenhang des Ganzen[723], und so hält sich die obengenannte Voraussetzung durch. Landgrebes Deutung der Spätphilosophie Diltheys unterscheidet sich von der hier vorgelegten Interpretation folglich — abgesehen von seiner Voraussetzung — vor allem in der Interpretation des Erlebens und Verstehens, welches vom gegenständlichen Auffassen wie vom gegenständlichen Haben abgesetzt wird und in der damit verknüpften unterschiedlichen Auffassung von Bedeutung und Bedeutsamkeit.

Die Linien, welche von Misch, Bollnow und Landgrebe in der Spätphilosophie Diltheys aufgewiesen werden, sind ohne Zweifel dort zu finden. Sie entsprechen den Grundzügen der frühen und mittleren Schaffensperiode und haben ihre Spuren auch der Masse des Alterswerkes eingedrückt[724]. Zugleich aber bricht sich in diesen Fragmenten ein neues Denken Bahn — aufspringend in vielfältigen Ansätzen und doch einheitlich in sich —, welches in grundsätzlicher Weise über den Fragekreis jener drei Interpretationen hinausführt.

---

gangenen Lebenslaufes soll im Fortgezogenwerden der Selbstbesinnung hergestellt werden. Sein Sinn ist es, die Geschichte zu enthüllen, auf die Herkunft dessen zurückzuleiten, was das gegenwärtig erlebende Leben von der Vergangenheit her bestimmt.“

[722] Vgl. a. a. O. S. 365 f.

[723] Vgl. a. a. O. S. 364: „Die Schwierigkeiten, die in dieser Auffassung liegen, hat Dilthey zwar gesehen, aber nicht wirklich erfaßt und fruchtbar werden lassen: dieses Ganze ist eigentlich erst im Tode bzw. am „Ende der Geschichte“ da und erfaßbar. Das heißt doch: wenn der Zusammenhang des Ganzen ein erlebbarer sein soll, und Selbstbesinnung die Verfügung über ihn erreichen soll, so muß dieses Ende ein erlebtes sein.“

[724] Vgl. S. 242.



D. Der geschichtsphilosophische und -theologische Gedanke Paul Yorcks von Wartenburg

I

EINFÜHRUNG

1. Zur Gestalt und Philosophie des Grafen Yorck

Der geschichtsphilosophische und -theologische Entwurf des Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1835—1897) ist erst durch die Veröffentlichungen der letzten Jahre ganz zugänglich geworden[1]. Gestützt auf die 1866 erschienene Jugendschrift „Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles“[2] und den Briefwechsel mit Dilthey, hatte Fritz Kaufmann[3] 1928 eine aus dem

---

[1] Die folgenden Werke Paul Yorcks von Wartenburg werden in diesem Kapitel jeweils abgekürzt zitiert:

Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles (Berlin 1866) (Katharsis); Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg, hrsg. v. Sigrid v. d. Schulenburg (Halle 1923), in: Philosophie und Geisteswissenschaften, Buchreihe 1. Bd., hrsg. v. Erich Rothacker (Briefwechsel); Italienisches Tagebuch (Darmstadt 1927) (Tagebuch, zitiert nach der 3. Aufl. Leipzig 1941); Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, eingeleitet und hrsg. v. Iring Fetscher (Tübingen 1956) (Bewußtseinsstellung); Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, hrsg. v. Iring Fetscher, in: Archiv f. Philosophie 9 (1959) S. 214—283 (Heraklit); Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preußen, hrsg. v. Jürgen v. Kempski, in: Archiv f. Philosophie 9 (1959) S. 285—312 (Reform); *Karlfried Gründer*, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen (Masch. Habilitationsschrift, Münster 1965) (Quellen).

[2] Yorck hatte diese Abhandlung im Mai 1866 als Examensarbeit für die Assessorenprüfung vorgelegt.

[3] *Fritz Kaufmann*, Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, hrsg. v. Edmund Husserl (Halle 1928). — Das Italienische Tagebuch wurde erst nach dem Abschluß der Habilitationsschrift Kaufmanns im Sommer 1925 veröffentlicht. Kaufmann hat diesen Text dann nur gelegentlich in der für die Drucklegung überarbeiteten Fassung herangezogen. Vgl. a. a. O. S. 5, Anm. 1.

Die damals Kaufmann von Rothacker mitgeteilten Ausführungen Yorcks über die Reform des Gymnasialunterrichts in Preußen durfte Kaufmann aufgrund eines Einspruches

Torso genial das Ganze erschließende Deutung vorgelegt[4]. Die drei großen, inzwischen publizierten Nachlaßfragmente, die umfangreiche Brief- und Dokumentensammlung, welche Karlfried Gründer vorgelegt hat, ergänzen dieses Bild in mancher Hinsicht.

Der Gesprächspartner Diltheys ist eine der eigenartigsten Gestalten unter den deutschen Philosophen des späten 19. Jahrhunderts. Nach Abschluß des juristischen Studiums in Breslau 1858, der Ableistung der Militär- und Referendarzeit, übernimmt Paul Yorck von Wartenburg die väterlichen Besitzungen[5]. Philosophie betreibt er in den oft karg bemessenen Stunden, die ihm die Verwaltungsarbeiten und gesellschaftlichen Verpflichtungen lassen. Der philosophische, insbesondere der religionsphilosophische Dialog gehörte schon zur geistigen Atmosphäre des Elternhauses. Bereits der Schüler und Gymnasiast steht — durch seine Eltern und Verwandten — in lebendigen Beziehungen zur damaligen literarischen, philosophischen und theologischen Welt[6]. Spätidealismus und Romantik finden in dieser Familie einen lebendigen Nachklang.

Während des Rechtsstudiums in Breslau hört Yorck die Vorlesungen von Christlieb Julius Braniß (1792—1874) und verkehrt häufig bei ihm[7]. Dieser langjährige Freund und philosophische Ge-

---

der Nachlaßverwalter nicht verwenden. Die übrigen Nachlaßstücke waren ihm unbekannt. Vgl. *Kaufmann*, Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, in: Archiv für Philosophie 9 (1959) S. 177; *Gründer* in Quellen, S. 17. Durfte Kaufmann auch die Schrift über die Gymnasialreform nicht benutzen, so hat sie ihm sicher als Leitfaden zur Interpretation der zersprengten brieflichen Äußerungen Yorcks gedient. Es legt sich ferner die Vermutung nahe, daß das Urteil *Martin Heideggers* über die Philosophie Yorcks in „Sein und Zeit", S. 397—404, sich ebenfalls nicht nur auf die Kenntnis des Briefwechsels stützt.

[4] Vgl. das Zeugnis Fetschers: „Kaufmanns Studie bedarf nur geringfügiger Korrekturen, um als Einleitung in Yorcks Denken bestehen bleiben zu können" (Bewußtseinsstellung, S. VII).

[5] Vgl. die kurze Biographie Yorcks von *Fetscher*, Bewußtseinsstellung, S. 1—7.

[6] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 1: „Gesellschaftliche Beziehungen des elterlichen Paares zu Raumer, Steffens, Tieck, Savigny, Varnhagen von Ense, Schinkel, Bettina von Arnim, Alexander von Humboldt, Beyme, Grolmann usw. sind bezeugt." — In seinem Aufsatz „Entstehungsgeschichtliche Voraussetzungen für Yorcks Frühschrift", in: Collegium philosophicum, Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag (Basel - Stuttgart 1965) S. 58—71, geht Karlfried Gründer mit kaum zu übertreffender Akribie den Ereignissen und Begegnungen nach, aus denen der junge Yorck ein persönliches Interesse an Sophokles und der Frage der Katharsis gewann. Auch hier zeigt sich die vielfältige Bindung der Yorckschen Familie in das geistige Leben der Zeit.

[7] Vgl. Gründer a. a. O. S. 71.

sprächspartner des Vaters Ludwig Yorck[8] — vom Judentum zum protestantischen Christentum konvertiert — gehört in den weiteren Kreis jener Denker, die dem deutschen Idealismus, vor allem Schelling, verpflichtet sind. Wenngleich Yorck 1890 an der Schleiermacher-Monographie seines Lehrers bemängelt, sie sei ohne „psycho-historischen Blick" geschrieben, „rein formal und echt metaphysisch"[9], so verdankt er dem „Lehrer und Freunde"[10] doch die grundlegende Frage seines Denkens, die Frage nach der Geschichte.

In seiner 1848 veröffentlichten Erörterung der „Wissenschaftlichen Aufgabe der Gegenwart" schreibt Braniß: „Der wesentliche Inhalt aller Philosophie — die absolute Idee selbst — ist es, welche jetzt als Geschichtsidee auftritt; der Gedanke, der sie in dieser Bestimmung ergreift, ist die Lebensquelle der echten Spekulation unserer Gegenwart, und alles Philosophieren muß sich aus ihm herleiten, so gewiß es seine Wurzel im geistigen Leben der Zeit haben, und nicht einer bereits abgelaufenen philosophischen Bildungsperiode angehören, somit tot geboren sein soll."[11]

Diese Einsicht seines Lehrers, Philosophie könne nurmehr als Philosophie der Geschichte verstanden werden, leitet Yorck in all seinem philosophischen Schaffen[12], wenn er sich auch von dem metaphysischen Denkstil Braniß' freizumachen sucht.

---

[8] Vgl. die Widmung, die *Braniß* seiner „Geschichte der Philosophie seit Kant", 1. Teil (Breslau 1842) voranschickt: „Dir, geliebter Freund, sei hiermit ein Werk zugeeignet, das schon in seinem Entstehen Dir angehörte; denn Deine Teilnahme hat es gezeitigt — Deinem treuen Beistand allein verdankte ich, der durch mannnigfache Hemmnisse Bedrückte, Muße und Mut zu seiner Ausführung. Möge es durch seinen Gehalt die Ehre verdienen, sich einen Namen vorgesetzt zu haben, an dessen Klang sich in der Erinnerung des deutschen Volkes die Morgenröte seiner Befreiung knüpft; damit es ein würdiges Zeugnis dafür sei, wie der Erbe so edlen Namens in tatkräftiger Förderung der Wissenschaft das Befreiungswerk fortsetzt."

[9] Briefwechsel, S. 113. — Dies ist das einzige Mal, daß Yorck im Briefwechsel mit Dilthey seines Philosophieprofessors gedenkt.

[10] Die Katharsisschrift Yorcks trägt die Widmung: „Seinem Lehrer und Freunde dem Professor Dr. Braniss der dankbare Verfasser" (a. a. O. S. 3).

[11] *Christlieb J. Braniß,* Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium (Breslau 1848) S. 116.

[12] Vgl. den Brief v. 22. 8. 1896 an Dilthey: „Den Schlußsatz: ‚Philosophie der Geschichte ist unmöglich', sähe ich sehr gern gestrichen. Daß sie möglich ist und in wie fern, haben Sie selbst ja durch die Tat dargetan. Und gerade hier ist Ihre Stelle innerhalb und oberhalb des Mißverständnisses der gegenwärtigen historischen Fraktionen — Lamprecht und

Wie sein Freund Dilthey philosophiert Yorck im Blick auf die ganze abendländische Geistesgeschichte. Seine Untersuchung über die Katharsis und das Heraklitfragment erweisen ihn als gründlichen Kenner der griechischen Philosophie[13]. Seine Aufmerksamkeit gilt den Vorsokratikern — vorab Heraklit —, dann Platon. Aristoteles schätzt er weniger[14]. Das „Italienische Tagebuch" bezeugt seinen Scharfblick für die Phänomene der antiken Welt und die Gestalten der römischen Kirche. Die „Gedanken über die Reform des Gymnasialunterrichtes in Preußen" bieten einen Abriß der Geistesgeschichte vom Ausgang des Mittelalters bis zum 18. Jahrhundert. Yorck versucht, jeweils die epochalen Weisen, wie die Wirklichkeit im ganzen verstanden wurde, herauszuheben und daraus die sich wandelnden Konzeptionen des Erziehungswesens zu erhellen. Sein großes Fragment „Bewußtseinsstellung und Geschichte" bietet neben der Darlegung des eigenen Standpunktes eine eingehendere Auseinandersetzung mit Leibniz, Locke, Hobbes, Kant und Hegel. Das Fragment von 1891[14a] — etwas früher als die drei anderen genannten Nachlaßstücke — gewährt einen ersten Einblick in Yorcks Ansichten von der griechischen und neuzeitlichen Philosophie. Bemerkenswert sind die Linien, welche von Descartes, Leibniz, Locke usw. zur modernen Mathematik und Technik gezogen werden. Der Briefwechsel mit Dilthey bezeugt die fortlaufende kritische Auseinandersetzung mit den großen zeitgenössischen Problemen.

Die immense philosophische Arbeit des mannigfach beanspruchten

---

Sybelsche Schule —. Man muß nur Philosophie nicht als Construktion fassen. Ich würde sagen: Philosophie der Geschichte allein ist Geschichte als Wissenschaft" (Briefwechsel, S. 223).

[13] Vgl. die von *Gründer*, Entstehungsgeschichtliche Voraussetzungen für Yorcks Frühschrift, S. 58—61 zitierten Rezensionen der Katharsisschrift.

[14] Vgl. etwa *Heraklit*, S. 266 f. — In Aristoteles verfestigt sich das metaphysische, weil okulare, gestaltliche Denken der Griechen durch die ins Gleich-mäßige zwingende Anwendung der formalen Logik. „Die kritische Methode des Aristoteles ist eine formal-logische, ohne daß auf eine Untersuchung der erkenntnistheoretischen Motive zurückgegangen wurde. Die prinzipalen Stellungnahmen der der Beurteilung unterworfenen Denker werden als Dogmen gefaßt und auf ihre logische Haltbarkeit geprüft. Es ist wohl das erste Beispiel einer literarischen Dogmengeschichte. Ein dogmatisches Nebeneinander wird dem kritischen Messer unterworfen." Hinzu kommt, daß Aristoteles das leitende Schema zum Verständnis des kosmischen Geschehens „in der Tätigkeit des Künstlers als Technikers" erblickt (a. a. O.). — Vgl. Briefwechsel, S. 63.

[14a] Vgl. Quellen, S. 414—484.

Majoratsherrn auf Klein-Oels entspringt der Überzeugung von der Not-wendigkeit solcher Anstrengung. „Der ‚moderne Mensch', d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden."[15] „Es muß eben von Neuem wieder einmal hinabgestiegen werden zum tiefen Quell des Bewußtseins, um neues Lebenswasser zu schöpfen."[16] Als Wegweiser zu diesem Grunde, aus der der Gegenwart alleine Zukunft entspringt, ist Luther derzeit nötiger denn Kant[17], und hinter Luther taucht als noch eindringlichere Weisung das Evangelium selbst auf: Eine „pädagogische In-Kraftsetzung der inneren Geschichtlichkeit des Christentums"[18] ist an der Zeit. Die notwendige Er-innerung des Menschen kann sich nur in einer Selbstbesinnung vollziehen, durch die der Mensch — hindurchstoßend durch alle metaphysischen und wissenschaftlichen Verräumlichungen, die den Menschen in die Bodenlosigkeit stürzen — die Wirklichkeit als Leben und Geschichte erfährt. Diese Erfahrung ist Philosophie. Philosophie ist Leben und Geschichte[19]. Ein solch ekstatisches Denken, das über alle entgegenstehenden Gegebenheiten hinausfragt, sich in den alles hinwegreißenden Strom der Vergänglichkeit und Sterblichkeit wagt und darin, sich selbst lassend, nicht Verzweiflung, sondern Wahrheit erfährt, sieht sich an das Christentum verwiesen, in dem diese „extreme oder intimste"[20] Bewußtseinsstellung des Menschen und so gerade Geschichte selbst sich ereignet haben. „Die Stellung ist anstelle der metaphysischen eine transzendente."[21] Gerade von solcher Transzendenz her weiß sich der gläubige Christ Yorck von Wartenburg als Philosoph dem ganzen Feld der Geschichte ver-

---

[15] Briefwechsel, S. 83.

[16] Briefwechsel, S. 244. — Vgl. a. a. O. S. 128: „Nach meiner sich befestigenden Überzeugung stehen wir an einem historischen Wendepunkte, ähnlich wie das 15. Jahrhundert. Im Gegensatz zu der Art des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, der in verschärfter Abstraktion und Isolation besteht, bildet sich ein Neues dadurch, daß der ganze Mensch wieder einmal Stellung nimmt und hinzutritt zu dem Probleme des Lebens. Jedesmal ist es eine neue Lebensstellung und Auffassung, welche eine neue Epoche einleitet und bestimmt, nicht irgendeine neue Einzelentdeckung oder -erfindung und seien sie auch von der größten Tragweite. Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuosen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt. Wo das Erkennenswerte als unknowable (Spencer) bestimmt wird, verliert das Erkennen sein Existenzialrecht. Es muß kritisch zu sich selbst gebracht werden nach solcher Exzentrizität, die den allgemeinen Probabilismus zur Folge hat."

[17] Vgl. a. a. O. S. 145. [18] Reform, S. 297. [19] Vgl. Briefwechsel, S. 69 u. 255.

[20] Bewußtseinsstellung, S. 37. [21] A. a. O. S. 43.

pflichtet. Das radikale „Absehen von aller Gegebenheit“ [22] — das Gegenteil des metaphysischen Abgesehenhabens auf Gegebenheiten —, welches die transzendente Bewußtseinsstellung charakterisiert, läßt zugleich das sehen, was es gibt [23]. So ist Yorcks Denken universal — nicht im Sinne eines abstrakten Systemdenkens, sondern aus geschichtlicher, in unableitbarer Tatsächlichkeit sich zueignender Einheit — und konkret. Seine Philosophie ist Selbstbesinnung, Erhellung der eigenen Situation aus den mannigfachen Herkünften, welche als Virtualitäten das geistige Antlitz der Gegenwart bestimmen.

Man spürt aus manchen Zeilen des Briefwechsels mit Dilthey, wie die oft mühevolle Gutsarbeit, die politische Verantwortung — Yorck ist Mitglied des Preußischen Herrenhauses [23a] — diesen Mann zwar drücken, aber — tiefer gesehen — geradezu ein Stimulans sind für seine Art des Philosophierens. Dies ist die konkrete, bodenständige Weise, das Leben und seine geschichtlichen Mächte zu erfahren.

Diese knappe Charakteristik des Yorckschen Ansatzes läßt bereits die tiefe Gegensätzlichkeit zu Diltheys Auffassung erkennen. Für Dilthey erwächst der Gedanke der Geschichte aus dem neuen Lebensgefühl, in dem der neuzeitliche Mensch zu Souveränität und Freiheit erwacht und — beflügelt von dieser Souveränität und Freiheit — das alte Gehäuse der Metaphysik und Theologie mittels seiner Wissenschaften einreißt [24]. Hier waltet gerade nicht jener konservative Grundzug, der Yorck zu den frühen griechischen Denkern, zur ursprünglichen Wahrheit des Christentums zurückkehren läßt. Skeptisch notiert Yorck zu Diltheys Ausführungen:

„Ich habe den Eindruck gewonnen, wie wenn der Traktus der

---

[22] A. a. O. S. 37.

[23] Vgl. a. a. O. S. 43: „So hat sie (sc. die Philosophie) lebendig hinter das Leben kommen wollen, hat des Lebens Leben sein wollen, ohne doch vor der christlichen Bewußtseinsstellung den Grad der Lebendigkeit zu erreichen, welcher partikularer Bewußtseinsbindung, aller dogmatischen Haltung, ein Ende bereitet und damit die volle Erkenntnis ermöglicht.“

[23a] Vgl. die Diskussionsreden Yorcks im Preuß. Herrenhaus, 1867—1876, Quellen, S. 270 bis 320.

[24] Dilthey hat diesen Gegensatz sehr deutlich gesehen. Vgl. Briefwechsel, S. 146: „Das aber bleibt ja letzte Differenz: Die Positivität des Christentums, dann der lutherischen Glaubensform ist mir für sich kein letztes Datum.“

Gedanken des Verfassers, in soweit jene Arbeit ihnen Ausdruck gewährt, zu Lessing, Kant, Schleiermacher als zu historischen Erfüllungen, als zu fortdauernden Gültigkeiten, als zu auch der Gegenwart im Wesentlichen genügenden Lösungen führte." [25] Und er fragt den Freund, ob er sich nicht von der „Neigung für deutsche Selbstherrlichkeitsempfindung" [26] habe fortreißen lassen. Dieser Einwand Yorcks richtet sich gegen Diltheys Arbeiten aus den achtziger und neunziger Jahren. Die Diltheysche Besinnung auf das Leben, wie sie sich im Spätwerk vollzieht, läßt diesen Einwurf zum Teil gegenstandslos werden, aber eben nur zum Teil. Der Duktus des Yorckschen Gedankens zielt in einen Phänomenbereich, der auch im Spätwerk Diltheys noch nicht voll eingeholt ist, wenngleich sich Verstehensmöglichkeiten dafür eröffnen. So wollen die folgenden Darlegungen der Yorckschen Geschichtsphilosophie und -theologie nicht gelesen werden, ohne daß auf den fortwährenden Diltheyschen Einspruch gehört würde, wie diese Darstellung selbst das große „Aber" zur Diltheyschen Konzeption ist. Die Yorcksche Geschichtstheologie berührt sich in mancher Hinsicht mit der Ansicht Droysens, wenn diese gemeinsame Überzeugung auch in einer gewandelten Form philosophischer Durchdringung auftaucht. So meldet sich denn hier — wenn in der Rede auf die Gegenrede, im Argument auf den Einwand geachtet wird — für den aufmerksamen Zuhörer die alle drei Denker ursprünglich bewegende Sache, die Geschichte, auf vernehmliche Weise als das Zwischen dieses Gespräches.

Da die meisten Zeugnisse des Yorckschen Philosophierens — mit Ausnahme der Jugendschrift und einer Reihe von Briefen — aus den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens stammen und von einer homogenen Konzeption geprägt sind, soll im folgenden der einheitliche Grundzug dieses Denkens in seiner reifen Gestalt dargestellt werden. Vorausgeschickt wird eine Skizze der Geschichtsphilosophie Christlieb Julius Braniß'. Sie wird es erleichtern, gewisse Grundpositionen Yorcks zu verstehen und jenes Ferment spätidealistischer, vor allem Schellingscher Gedanken wiederzuerkennen, das sein Philosophieren durchwirkt.

---

[25] Briefwechsel, S. 145. [26] Ebd.

2. Der Historismus Christlieb Julius Braniß' (1792—1873)[26a]

Braniß' Philosophieren vollzieht sich von Anfang bis Ende in einer gewissen Nähe zu Schelling[27]. Überblickt man sein Werk, so drängt sich der Eindruck auf, daß er in eigentümlicher Strenge und Konsequenz einen Gedanken, den Gedanken der Geschichte oder der Freiheit und Tat, durchzubilden gesucht hat. In seinen hodegetischen Vorträgen: „Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium"[28] bekennt er sich ausdrücklich zu seiner Abhängigkeit von Schelling: „Wenn demnach im Eingange des heutigen Vortrages von Kant bemerkt wurde, er habe nur den Standpunkt des Historismus eingenommen, den Gedanken desselben aber nicht zu erreichen vermocht, so ist dagegen jetzt von Schelling mit vollem Rechte zu sagen, in seiner Produktion der Idee des Absoluten sei der geschichtsphilosophische Gedanke in der Tat ausgeboren worden."[29] Diesen geschichtsphilosophischen Gedanken findet Braniß in Schellings Freiheitsschrift und der darauffolgenden Philosophie der mythischen Weltzeit und Offenbarung[30]. Hier ist die Tür zur Geschichte aufgestoßen und damit der spekulative, der neuen Menschheitsepoche einzig angemessene Ansatz gewonnen[31].

Braniß sucht diese Idee in straffer, oftmals formal wirkender Folgerichtigkeit zu entwickeln. Die Philosophie hebt an mit dem freien, sich selbst setzenden Denken, sie ist freie Position, in der sich

---

[26a] Gründer bietet — Quellen, S. 98—117 — eine kurze Biographie Braniß' und eine Charakteristik seiner einzelnen Werke.

[27] Bereits die von der Akademie der Wissenschaften 1822 angenommene Preisschrift: „Die Logik in ihrem Verhältnis zur Philosophie" (Berlin 1823) endet mit einer Ablehnung der Logik Hegels und einem Bekenntnis zu Schellings transzendentalem Idealismus. Vgl. S. 65 f. — Die Hauptschriften Braniß' sind vor der Veröffentlichung der Schellingschen Gesamtausgabe (1856—1861) erschienen. Die Spätphilosophie Schellings ist Braniß offensichtlich nur aus jenen Bruchstücken bekannt gewesen, die noch von Schelling selbst herausgegeben wurden. Braniß' „Metaphysik" (vgl. S. 301, Anm. 32) weist eine gewisse Nähe zu Schellings Freiheitsschrift und den vorangehenden Entwürfen auf. Die hodegetischen Vorträge (vgl. oben u. Anm. 28) zeigen, daß Braniß in etwa wußte, in welcher Richtung diese frühen und mittleren Systembildungen Schellings von der Spätphilosophie her zu interpretieren seien. — Braniß hatte 1810 an der neugegründeten Berliner Universität Fichte, Boeckh, Niebuhr, Schleiermacher und Wolf gehört. Als seine Lehrer an der Breslauer Universität nennt er Reindorf, von Raumer, Steffens. Vgl. *Gründer,* Quellen, S. 100.

[28] Breslau 1848, im folgenden zitiert als „Aufgabe".

[29] Aufgabe, S. 212. [30] Vgl. a. a. O. S. 214 f. [31] Vgl. S. 295, Anm. 11.

das vernünftige Denken als solches konstituiert[32]. Diese Position ist nichts unmittelbar Vorfindliches, Empfangenes, sie ist vielmehr die Aufhebung alles Vorfindlichen und Empfangenen, durch das sich das Denken in seiner Unmittelbarkeit als bestimmt erfährt[33].

Die Stufen der Unmittelbarkeit sind das *Empfinden*, das in ungetrennter Einheit „Selbst- und Andersempfindung" [34] ist; die „Objektiv- und Subjektivempfindung" [35], die aus der Repulsion des Anderen entspringt, ihre Gestalt im „äußeren Anschauen" [36] hat, und ihrerseits umschlägt in „Begehren und Wahrnehmen" [37]. Dies Ende der sinnlichen Entwicklung ist der Anfang der verständigen Wirklichkeit, welche die unmittelbare Einheit des selbständigen und unselbständigen Daseins des Menschen, des ihm Innerlichen und Äußerlichen in der *Vorstellung* ist. Das Vorstellen entfaltet sich wiederum in subjektives und objektives Vorstellen, in verständiges Erkennen und Handeln, welches seiner Natur nach ins Unendliche fortgeht.

Die Begrenztheit allen Empfindens, allen Vorstellens und Vorgestellten erfahrend, bejaht das Denken die Wahrheit selbst, das Unbedingte, die Idee als sein Wesen, nicht als prädikative Bestimmung zu einem zu suchenden und in der Vorstellungswelt nicht zu findenden Etwas — so bliebe das Denken in der Selbstnegation des Verstandes befangen —, sondern „indem es in freier Position den Begriff des Unbedingten seiner abstrakten Negativität entreißt, und ihn als einen in sich konkreten, sich zu keinem Etwas als Prädikat verhaltenden, zu seinem Inhalt macht" [38]. Die Wahrheit oder die Idee aber

---

[32] Vgl. *Chr. J. Braniß*, System der Metaphysik (Breslau 1834) S. 127—129. — Vgl. ferner *Chr. J. Braniß*, Geschichte der Philosophie seit Kant. 1. Teil. Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit (Breslau 1842) S. 5 f.: „Der einfache Begriff des Geistes ist nämlich der eines Wesens, dessen Wirklichkeit seine Tat ist, das daher an sich selbst die Möglichkeit dessen ist, was es in seiner Wirklichkeit manifestiert, und zwar nicht etwa nur die logische, sondern die reale Möglichkeit, nämlich die positive Macht, sich zu verwirklichen."

[33] Dieser Anfang der Philosophie ist seit Kant und der immanenten Krisis seines Entwurfes der allein angemessene. Da er zugleich alle früheren Ansätze aufhebt und das Denken hierin zu sich selbst kommt, ist er nicht nur relativ notwendig. Vgl. Metaphysik, S. 4—44; Aufgabe, S. 183—185. — Vgl. Schellings System des transcendentalen Idealismus (1800): „Das Selbstbewußtsein, von dem wir ausgehen, ist Ein absoluter Akt, und mit diesem Einen Akt ist nicht nur das Ich selbst mit all seinen Bestimmungen, sondern ... auch alles andere gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist" (*Schelling*, Werke [München 1927] 2. Hbd., S. 388).

[34] Metaphysik, S. 47.

[35] A. a. O. S. 49. [36] A. a. O. S. 50. [37] A. a. O. S. 54. [38] A. a. O. S. 112.

hat nichts außer sich, alles umschließt sie, und so ist sie die Freiheit selbst, nicht determiniert von irgendeiner Gegebenheit[39]. Sich als vernünftiges Denken konstituierend, wird so das Denken selbst frei, besitzt es sich selbst als freien Denkinhalt und als unbedingten Zweck. Die Philosophie aber ist die wissenschaftliche Darstellung des „frei erzeugten Inhalts des Denkens“[40]. Da die Idee sich zur Welt entäußert hat, so ergibt sich eine doppelte Aufgabe für die Philosophie: 1. Ausgehend von der absoluten Idee an sich, hat sie „in reiner Gedankenbestimmung das ideelle Wesen der Welt ohne alle Bezugnahme auf deren faktische Wirklichkeit“[41] zu entwickeln. Als solches Wissen ist Philosophie Metaphysik. 2. Ansetzend bei der realen Welt, hat sie „das Sein der Idee in ihr als ihre immanente Wahrheit“[42] aufzuzeigen. Hier ist Philosophie Realphilosophie, die sich nie vollends schließt, sondern im Postulaten endet. Braniß hat in seiner „Metaphysik“ die erste Bewegung der Philosophie gezeichnet, seine Philosophiegeschichte, die hodegetischen Vorträge, der Aufsatz über die Atomtheorie[43] bilden in gewisser Weise Teile einer Realphilosophie. Versuchen wir die Doppelbewegung in ihren wichtigsten Wendepunkten kurz zu kennzeichnen.

Das vernünftige Denken ist unmittelbar absolutes Tun. Als absolutes Tun sich setzend, hat das absolute Tun an sich selbst das absolute Sein als seinen Inhalt. Es ist seine Tat. Absolutes Tun und Sein sind mithin identisch, das Tun ist reines Sich-ergreifen, das im Sein je schon umgeschlagen ist in reines Sich-besitzen. Absolutes Tun und Sein sind in ihrer Identität Bewußtsein, reine Ichheit, absoluter Geist.

Das vernünftige Denken ist so aus seiner Unmittelbarkeit in den

---

[39] Die Worte „Gegebenheit“, „Gegebenes“ bezeichnen bei Braniß stets das bloße Vorfindliche, Vorhandene, Äußerliche, das nicht in die Vernunft aufgehoben ist. (Vgl. Metaphysik, S. 128.) — Das Gegebene aber ist das Natürliche, Bestimmte, das Seiende. Vgl. Aufgabe, S. 117: „Alles Natürliche bietet sich als ein wesenhaft bestimmtes Seiendes dar, welches seinem Werden nach auf andres, gleichfalls wesentlich bestimmtes Seiendes zurückweiset, so daß das Reich des Natürlichen in aller seiner unendlichen Mannigfaltigkeit doch nur das wesenhaft bestimmte Sein als seinen schlechthin allgemeinen Inhalt aufzeigt, und allein an ihm seinen reinen Begriff hat.“ In der Konstitution des reinen Denkens wird so das Seiende in die Tat aufgehoben, Natur in Geschichte gegründet.

[40] A. a. O. S. 127. [41] Metaphysik, S. 141. [42] Ebd.

[43] *Chr. J. Braniß,* Über atomistische und dynamische Naturauffassung. Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft in Breslau, 1. Bd. (Breslau 1858) S. 303—328.

Anfang, in sich zurückgegangen. „Das als Bewußtsein Gottes bei sich seiende Denken, und der in der Totalität seiner Momente sich als Identität erweisende Begriff, enthalten beide keine Differenz, mithin kein dialektisches Motiv mehr, es ist in beiden nichts mehr zu bestimmen, das erste Vernunftwissen zeigt sich als absolutes, in sich abgeschlossenes." [44] Es legt sich nur in sich selbst aus in der Entgegensetzung und Perichorese seiner Momente, von jedem Moment und der Einheit aus, und ist so — als Erzeugender, Erzeugtes und Begriff — absolute Macht, Leben und freies Fürsichsein, als in sich seiende Identität der dreieinige Gott.

Wie Gott absolutes Tun und so die Freiheit ist, gibt es kein nötigendes Moment, das zur Schöpfung hinführte. „Gott ist darin der absolut freie, daß aus ihm wesentlich schlechterdings nichts anderes folgt, als er selbst." [45] Die Schöpfung ist nicht Folge, sondern Setzung und kann nur aus der Setzung selbst erkannt werden. Um den Übergang von der ideellen Theologie zur Kosmologie zu gewinnen, verweist Braniß nicht etwa auf die Existenz der Welt, sondern auf das Denken selbst. Das sich konstituierende Wissen der Idee oder das Bewußtsein Gottes ist in seiner absoluten Freiheit, seinem Insichstehen, das sich dem Denken zugleich Entziehende, das Vordenkliche, von dem her das Denken als Denken sich allererst empfängt. Das Denken selbst erfährt sich als das Andere Gottes, als seine Setzung [46].

[44] Metaphysik, S. 194. — Vgl. *Schelling*, „System der gesamten Philosophie" (1804), Werke, 2. Ergbd., S. 65—87.

[45] A. a. O. S. 204 f.

[46] Vgl. Metaphysik, S. 202 f.: „Indem das vernünftige Denken seinen absoluten Inhalt aus sich entlassen, und sich hierin unmittelbar zum Wissen der Idee, oder zum Bewußtsein Gottes konstituiert hat, ist es in sich selbst zurückgegangen. Hiermit jedoch ist es nicht bloß Bewußtsein seines ihm jetzt objektiven Inhalts, sondern zugleich Bewußtsein seiner selbst als eines von jenem Inhalte verschiedenen; denn die Idee als in sich seiende objektivierend, unterscheidet es zugleich sich selbst von der Idee, und in diesem Unterscheiden unmittelbar ist es sich als ein Anderes denn die Idee gegenwärtig, und so tritt mit dem vernünftigen Wissen der Idee zugleich das Wissen eines Andern auf."

Vgl. auch a. a. O. S. 204: „Der ewigen Selbstoffenbarung Gottes in sich tritt so seine Offenbarung in Anderm an die Seite, und das sich vollständig entwickelnde spekulative Wissen dieses Andern, oder die Kosmologie, wird somit zu einem wesentlichen Komplement der Theologie, kraft dessen das vernünftige Selbstbewußtsein nicht nur sich selbst aus dem Gottesbewußtsein empfängt, sondern dieses auch in sich aufnimmt und eins mit ihm wird, so daß der vernünftig denkende Geist dann sich selbst ebenso in Gott, als Gott in sich weiß."

Dieser eigentümliche Umschlag des Denkens — Braniß expliziert ihn nicht näher — wird verständlich, wenn man die Schellingsche Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie voraussetzt. Das sich als Wissen Gottes konstituierende Denken wäre negatives Denken, das den Begriff Gottes erfaßt, im Denken des negativen — weil rein logischen — Begriffes aber an die Grenze des Begreifens rührt, insofern der Begriff Gottes der Begriff des In-sich-stehenden Gottes ist, der als solcher seinem Begriff vorausgeht. Das negative Denken schlägt hier um in ein positives, das sich als das von Gott zum Begriffe Gottes ermächtigte und somit als das Andere Gottes erfährt[47].

Von der Faktizität des Denkens und dem Begriffe Gottes ausgehend, entwickelt Braniß seine ideelle Kosmologie, eine aller Empirie gegenüber apriorische Konstruktion der Welt[48].

Der Begriff der Welt ist dadurch bestimmt, daß sie das *Andere* Gottes und das Andere *Gottes* ist. Aus der inneren Dialektik beider Momente ergibt sich die allgemeine Struktur und die Stufenfolge der Geschöpfe, die aus der reinen Versunkenheit und Bestimmtheit durch das Andere — dem Bereiche der Natur — hinaufführt zum Menschen als dem großen Wendepunkt, in dem Natur in Geschichte, Bestimmtheit in Freiheit umschlägt[49]. Freilich ereignet sich diese Kehre

---

[47] Vgl. *Schelling*, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, Werke, 6. Ergbd., S. 161, Anm. 1: „Es wäre zwar ein Widerspruch, dem im Denken Ersten ein anderes im Denken Erstes vorzusetzen, aber es ist kein Widerspruch, dem im Seyn Ersten, insofern alles Denken Übertreffenden und gleichsam Überflügelnden — diesem das im Denken Erste zu unterwerfen, oder es als Posterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken." Braniß selbst erörtert diese Unterscheidung nicht.

[48] Vgl. Metaphysik, S. 206 f.: „Nun scheint es allerdings auf den ersten Blick, als ob die Frage, was das von Gott gesetzte Andere sei, nur die eine Antwort zulasse, man könne dies aus dem bloßen Faktum, daß Gott dasselbe setzt, nicht erkennen, da ja das göttliche Setzen ein freies sei, man müsse daher an das Gesetzte hinantreten, um von ihm selbst zu erfahren, was es sei. Diese Ansicht ist indes keine richtige; denn das Gesetzte ist hier nicht ein völlig bestimmungsloses; seine Bestimmtheit ist eben die, daß es ein Anderes ist als Gott, dieses Anderssein selbst ist schon seine wesentliche Natur, und weil dasselbe zugleich reiner Begriff ist, so vermag das Denken durch Entwicklung dieses Begriffs allerdings das Wesen des Andern zu ergreifen, ohne es sich erst von ihm selbst sagen lassen zu müssen."

[49] Wie die Idee in ihrer Unmittelbarkeit absolutes Tun ist, das sich als Sein setzt, so ist die erste Weltgestalt Kraft als das völlig entäußerte, sich selbst negierende absolute Tun. Kraft aber ist als Repulsion und Attraktion ein Auseinander und so Sein, nämlich Materie.

selbst nur in Freiheit, indem der Mensch sich zur Freiheit erhebt, zu philosophieren beginnt, Gott als absolutes Tun, die Welt als gesetzte und so als Geschichte erkennt. An dieser Stelle gerät die Bewegung der ideellen Konstruktion wieder ins Stocken. Die sich abzeichnende Vollendung der Welt, in der die Welt in Gott, Gott in der Welt aufschiene, ist notwendigerweise Gottestat und Selbsttat der Welt. „Selbsttat der Welt ist sie, weil sie auf der freien Selbstnegation des Weltgeistes beruht; Gottestat ist sie, weil das Schaffen an sich selbst ein Sichreflektieren Gottes in Andrem ist, dieses Andre mithin, d. i. die Welt, als einfacher Ausdruck des sich vollbringenden Schaffens gar nichts anderes als der Reflex Gottes sein kann.“ [50] Als Gottestat erfolgt die Vollendung der Welt unfehlbar, als Selbsttat hingegen nicht. Der Mensch steht am Scheideweg: Entweder nimmt er den Schmerz der Selbstnegation von vornherein auf sich und bejaht sich so als Ebenbild Gottes, oder er behauptet sein natürliches Dasein und setzt dadurch den lebendigen Gott zum bloßen Ideal herab, welches erst durch ihn zu verwirklichen ist. Letzteres wäre der allgemeine, umfassende Sündenfall[50a]. Von der Tatsächlichkeit des Abfalls ausgehend, ergibt sich für das Denken die Möglichkeit, die Erlösung ideell zu konstruieren. Sie läuft aus in einem „Erlöser, welchem, inwiefern er Gottes erlösende Macht in sich darstellt, Gott selbst einwohnt, während er seiner Subjektivität nach der Welt angehörend die in ihr herrschende Gewalt des Bösen, die er überwindet, selbst erduldet, das in ihr waltende Übel, von dem er sie befreit, selbst erleidet, in allem diesem Leiden aber jene Selbstnegation, die der Weltgeist von sich wies, vollzieht, und so den absoluten Gehorsam gegen Gott, der die Bedingung der Vollendung der Welt ist, in derselben aufrichtet“ [51].

Mit diesem Begriff der Erlösung endet die Metaphysik. Die Ausführungen Braniß' über die Geschichte der Philosophie, die hodegeti-

Vgl. Metaphysik, S. 320—327. Vgl. auch Über atomistische und dynamische Naturauffassung, vor allem S. 322—328.

[50] Metaphysik, S. 368.

[50a] Vgl. *Schelling*, Philosophie und Religion (1804), Werke, 4. Bd., S. 29—32; Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Werke, 4. Bd., S. 281—286.

[51] A. a. O. S. 372. — Vgl. *Schelling*, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), Werke, 3. Bd., S. 314.

schen Vorträge ergeben — als Komplement dazu — ein zusammenhängendes Bild des realen Geschichtsablaufs. Aus der dunklen, ganz in Empfindung versenkten Zeit erheben sich als erste lichtere Gestalten menschlicher Existenz die Völker. In scharfer Antinomie zeigt sich bei den heidnischen Völkern das Göttliche als völlig bestimmt vom Natürlichen, im Judentum das Natürliche als völlig bestimmt vom Göttlichen. Der weltgeschichtliche Gegensatz von Heidentum und Judentum ist Ausdruck der unversöhnten Zweiheit Gottes und seines Andern. Entsprechend der Gliederung der Natur durchläuft die heidnische Philosophie — in fünf Völkergestalten — fünf Stufen bis zu ihrer adäquaten Ausbildung als „Naturintelligenz"[52]: „Dem chinesischen Bewußtsein ist die Natur nur erst die in den Stoff versenkte Kraft; höher erfaßt sie dann die indische Intelligenz als vegetatives, die ägyptische als animalisches, die persische als kosmisches Leben, dem griechischen Geist endlich geht sie als Geist auf."[53] Die heidnische Philosophie ist insgesamt „Naturismus"[54], insofern sie vom *Seienden* ausgeht und das Absolute in den verschiedenen Gestalten des *Seienden* zu denken sucht[55]. Das Judentum ist die unmittelbare Negation dieses Naturismus, insofern Gott hier zur „absolut freien Willensmacht"[56], abgeschieden von aller Natur, objektiviert ist. Die jüdische Geschichte ist Gottestat, die Aufgabe des Volkes liegt ausschließlich in der Gesetzeserfüllung. So fehlt die

---

[52] Geschichte d. Phil., S. 28. [53] Ebd.

[54] *Braniß* führt in der 6. Vorlesung seiner Hodegetik (Aufgabe, S. 120) die beiden Ausdrücke Naturismus und Historismus für zwei Grundweisen des Philosophierens ein. Er bemerkt dazu: „Es sei gestattet, den ersteren der beiden Standpunkte als Naturismus, den letzteren als Historismus zu bezeichnen; zwei Namen, welche zwar noch nicht gebräuchlich, aber sachgemäß und um so bequemer sind, als sich in ihnen ganz unmittelbar der allerdurchgreifendste Unterschied ausdrückt, nach welchem in der Spekulation die Richtungen sich sondern und einander entgegensetzen" (ebd.). So wäre die Übersicht über das Auftreten des Wortes Historismus, die *Leonhard v. Renthe-Fink* in: Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck (Göttingen 1964) S. 131, vorlegt, entsprechend zu korrigieren.

[55] Vgl. Aufgabe, S. 121 f.: „Wird die Idee vom naturistischen Standpunkte aus ergriffen, so tritt sie im Denken, wie sich von selbst versteht, unmittelbar in der dem Naturismus eignenden allgemeinsten Begriffsbestimmung des wesenhaften Seins auf, so jedoch, daß sowohl ihr Sein als ihr Wesen den Charakter der Absolutheit haben. ... Die Idee naturistisch denken, heißt daher nichts andres, als die allgemeinen Begriffe des Seins und Wesens schlechthin voraussetzungslos nehmen, und eben damit das in an sich notwendiger Wesensbestimmtheit ewig Seiende als das Absolute anerkennen."

[56] Geschichte d. Phil., S. 308.

Selbsttat zwar nicht, „hat aber nur eine negative Bedeutung, denn es offenbart sich darin nur die Unfähigkeit des Volkes, seine Idee dauernd auszudrücken“ [57].

In Christus ist die Versöhnung beider Bewegungen gestiftet, „die große Geburt der Geschichte“ [58] vollbracht. Vom heidnischen Gesichtspunkt aus ist Christus „wahrer Mensch, nämlich der zum Weltgeist erhobene subjektive Geist, während er vom jüdischen Gesichtspunkt aus der als Mensch offenbar gewordene wahre Gott“ [59] ist.

Die vorstellungsmäßige und die entsprechende soziale Aneignung dieser Gegebenheit sind die Ausbildung der Dogmatik und die Formung der hierarchischen Kirche. Diese zwei Züge bestimmen das Christentum in seiner katholischen Gestalt. Die scholastische Philosophie ist der Versuch, ausgehend vom gegebenen Glauben die Idee als freie Selbsttat auszusprechen. Da dem mittelalterlichen Geiste aber das „Bewußtsein der natürlichen Weltentwicklung“ [60] abging, so setzt mit Beginn der Neuzeit die gegenläufige Bewegung ein, ausgehend von der Natur die Idee als freie Gottes- und Selbsttat auszusprechen. Die drei großen Repräsentanten dieser Phase sind Descartes, Spinoza, Leibniz. Alle sind sie naturistische Denker, wenngleich Leibniz die Substanz — den Grundbegriff Descartes und Spinozas für Gott und Welt — „wesentlich als Kraft bestimmte, die in völlig spontaner Wirksamkeit alles in ihr Mögliche zur Existenz bringt“ [61]. Da aber die Kraft Substanz bleibt, so durchbricht auch Leibniz die Grenze des Objekt-Denkens nicht [62]. Die Kehre vom Naturismus zum Historismus [63] vollzieht sich erst mit Kants kopernikanischer Wende, hier bricht eine neue Epoche an, deren politischer

---

[57] A. a. O. S. 311.

[58] A. a. O. S. 340. — Vgl. *Schelling,* Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), Werke, 3. Bd., S. 310—312.

[59] A. a. O. S. 347. [60] Aufgabe, S. 144. [61] A. a. O. S. 161.

[62] Vgl. a. a. O. S. 175: „Ohne Zweifel also führt Leibniz über den Spinozismus hinaus; aber er überwindet ihn nicht, bleibt sogar durch ihn gehemmt, inwiefern er wie Spinoza das Absolute als Substanz faßt. Die Substanz ist nämlich der Strenge des Begriffs nach wesentliches Objekt, und kann diese Objektheit nicht verlieren, ohne eben als Substanz zu verschwinden.“

[63] Zur Charakteristik des Historismus vgl. Aufgabe, S. 122 f.: „Der Standpunkt des Historismus dagegen kann sich die Idee nicht ursprünglich durch den Begriff des Seins bestimmen, weil ihm das Sein überhaupt gar nicht voraussetzungsloses, sondern Tat ist, welche auf einen Akt zurückdeutet. Und so ist denn auch der Gedanke eines reinen,

Ausdruck die Französische Revolution ist[64]. Die Konstituierung des freien Denkens, von Kant begonnen, von Fichte unter Vernachlässigung des realen Momentes vorangetrieben, wird durch Schellings Historismus vollzogen. Hier wird denkend ergriffen, was die Reformation in religiöser Sprache verkündet hat. Hegels Entwurf ist der letzte Versuch, Idee und Welt als Geschichte naturistisch zu denken, indem die Idee durch den ihr immanenten Widerspruch qualifiziert und so in einen nicht zu durchbrechenden Kreis logischer Determination gebannt wird[65]. Sein System ist gleichsam die negative Probe aufs Exempel.

Es schien angezeigt, den formalistisch wirkenden Gedankengang Branіß' ganz zu zeichnen, da er nicht nur in gewissen Zügen seines metaphysischen Teiles, sondern auch in der Beurteilung einzelner historischer Gestalten für Yorck bedeutsam wurde: Die grundlegende Distinktion von Tun und Sein kehrt bei Yorck wieder in der Unterscheidung des Historischen und Ontischen. Die Charakterisierung des Christentums als des Durchbruches und Aufbruches der Geschichte inmitten einer bis dahin ungeschichtlichen Bewußtseinsstellung der Menschheit, die Einschätzung der Patristik und des Mittelalters ähneln sich in mancher Hinsicht, ebenso die Analyse des modernen Denkens, dessen zentraler Begriff die Kraft ist.

Ist Yorcks Denken so mannigfach vermittelt und bedingt, so entspringt es doch zugleich neu und frisch aus eigener Ursprünglichkeit. Den Weg zum Quell dieses Denkens weist die philosophische Grunderfahrung Yorcks.

---

schlechthin voraussetzungslosen Aktes die unmittelbare und primitive Bestimmung, in welcher das historisch ergriffene Absolute auftritt."

[64] Vgl. a. a. O. S. 326 f. [65] Vgl. a. a. O. S. 219.

II

DAS LEBEN UND DIE STRUKTUR DER WIRKLICHKEIT

1. Die philosophische Grunderfahrung Yorcks und der Weg seines Denkens

„Meine Gedanken, das stille ernste Wort, welches von Innen her und darum allgemein der Gegenwart gesagt werden muß, aus einer Region, welche hinter dem Kräfte- und Verhältnisspiele naturwissenschaftlicher Wissenschaftlichkeit liegt, ertönend, dies Wort, welches kritisch ist, weil es die Realität ausdrückt, beinahe verklingt es meinem inneren Ohre.“ [66] Diese Klage, in sorgenschwerer Zeit dem Freunde anvertraut, spricht die philosophische Grunderfahrung Yorcks aus.

Mensch und Welt haben sich von sich selbst gelöst. Der moderne

---

[66] Briefwechsel, S. 147. — Vgl. dazu den Brief, den Yorck zwei Jahre zuvor, 1890, an E. v. Wildenbruch richtet: „Suche weiter nach dem Worte der Zeit, die über allem Lärm noch ihr Wort nicht gefunden hat. Mir will vorkommen, als ob selten früher der Überfluß an alten und der Mangel an neuen Schläuchen für den jungen Wein so groß gewesen wäre, wie gegenwärtig. Der Byzantinismus der Bildung, der Verwaltung, der Schule und des Lebens, der Verbalismus und Cancelismus in Kirche und Staat ist so weichselzopfartig verflochten, daß man Carlyle versteht mit seiner Aufforderung zum Schweigen. Nur daß damit nichts geschehen ist, wie denn er selbst es nicht dabei hat bewenden lassen. Schön und glücklich der großherzige und kurzsichtige Optimismus eines Mannes wie Treitschke. Aber er hört die Wässer des Lebens nicht rauschen in der Tiefe. Dazu ist er nicht stille genug. Auch ihn sättigt eine Idee. Ganz rege und aufmerksam macht nur der göttliche Hunger. — Versteinerung des Wortes ist die Phrase. Nun prüfen wir einmal die Besten von uns, wie viele Phrasen auf wenige Worte kommen! Schlagworte statt der Offenbarungen, Dialektik statt Logik. Ich hatte Gelegenheit und Veranlassung derartiger Betrachtung, als ich verschiedene Stimmen über die pädagogische Frage ins Ohr faßte“ (Quellen, S. 409).

Mensch ist sich so fern gerückt, daß er seiner gar nicht mehr ansichtig wird[67]. Das Kräfte- und Verhältnisspiel der Wissenschaft — Kraft und Funktionalität sind mit Beginn der Neuzeit an die Stelle der antiken Gestaltlichkeit als Prinzip wissenschaftlichen Erkennens getreten — ist in immer dünnere Abstraktionen und Formalismen ausgesponnen worden, so daß die Frage nach der Wahrheit nicht mehr fragenswert ist. Die Wahrheit ist verspielt[68]. Der nur mehr wissenschaftlich fragende und sich verstehende Mensch bewegt sich in Hypothesen, er hat sein Wesen an der Wahrscheinlichkeit, der δόξα.

Freilich entstammen Kraft und Verhältnis anfänglich der lebendigen, tiefen Bewegung, in der sich die Wahrheit zu Beginn der Neuzeit dem Menschen zusprach und eine gewandelte Bewußtseinsstellung eröffnete, aber die Bewegung ist verebbt[69]. Das ursprüngliche Gewirk ist verblichen, fadenscheinig geworden. Der Mensch hat sich und das Seine darin versponnen. Die Wahrheit hat sich entzogen und ruft den Menschen nun mit fast verklingendem Worte aus seiner toten Verpuppung heraus.

In diesem Wort erschließt sich eine neue Region für den Menschen. Sie liegt jenseits alles Selbstverständlichen — und ist insofern das Paradoxe[70] —, sie liegt hinter allen Gestalten und Formen des bisherigen europäischen Denkens, angefangen von den Vorsokratikern bis zum deutschen Idealismus, es distanziert sie als metaphysische Setzungen — und ist insofern Neuland.

Solche kritische Überführung trifft nicht nur die Philosophie und die Wissenschaft, sondern in ihnen — als der feinsten Marke für die Geistigkeit einer Zeit[71] — die historische Gestalt menschlichen Le-

---

[67] Vgl. a. a. O. S. 83.

[68] Vgl. a. a. O. S. 128: „Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuosen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt. Wo das Erkennenswerte als unknowable (Spencer) bestimmt wird, verliert das Erkennen sein Existenzialrecht."

[69] Vgl. a. a. O. S. 83.

[70] Vgl. a. a. O. S. 249: „Aber sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß communis opinio gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnisse zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element."

[71] Vgl. a. a. O. S. 40.

bens im ganzen. Gerade in der Enthüllung des Aufenthaltsorts als der Fremde aber verheißt das Wort jenes paradoxe Neuland als den eigentlichen Boden des Menschen, als seine Heimat. Es ruft den Menschen in seine Herkunft.

Die Einkehr in jene Region ist kein selbstmächtiger Gang des Menschen, es ist ein Aufbruch ins Unbekannte — in die Herkunft, die sich als Zukunft bietet —, im Gehorsam gegen das Wort, das sich aus jener Region her dem inneren Ohr zusagt.

Yorcks Philosophieren ist von Grund auf ein hörendes, gehorsames Philosophieren, obwohl — und weil — ihm fragwürdig erscheint, „was als ausgemacht angesehen wird“ [72]. Die Fragwürdigkeit des Herkömmlichen offenbart sein hingegebenes Hören auf das, was die Geschichte zuträgt. Solches Hören aber vollzieht sich nur in einer Stille, die alle laute und lärmende Vordringlichkeit der Geschichte in ein letztes Lassen hineingibt in einer Stille, welche „göttlicher Hunger“ [72a] ist. Weil sich nun in solchem Hören das Wort der Wahrheit zuspricht, weil es Yorck um die Wahrheit und damit in Wahrheit um den Menschen und die Welt geht, so ist sein Denken praktisch und pädagogisch [73]; es ist ein engagiertes Denken, dem jede ästhetische Distanzierung zuwider ist. Dieses gehorsame und engagierte Denken weiß sich als freies Denken, das sich in Freiheit verantworten muß [74]. Das Wort, das dieses Denken gerufen hat, entzieht sich jedem zwingenden Aufweis. Man kann es nicht von sich abwälzen und in die verantwortungslose Öffentlichkeit der Objektivität setzen. Es liegt solchem vorauf und ist gerade so das umfassende eine Wort, das allen gesagt werden soll, es ist Offenbarung [74a]. Gerade so ist es das persönliche Wort Yorcks. Sein Denken ist an seine Person gebunden [75].

---

[72] A. a. O. S. 250.

[72a] Vgl. den zitierten Text, S. 309, Anm. 66.

[73] Vgl. Briefwechsel, S. 42 f.: „Das Praktisch werden können ist ja nun allerdings der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft. Aber die mathematische Praxis ist nicht die alleinige. Die praktische Abzweckung unseres Standpunkts ist die paedagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne.“ — Ähnlich a. a. O. S. 138.

[74] Vgl. a. a. O. S. 254. [74a] Vgl. S. 309, Anm. 66.

[75] Vgl. a. a. O. S. 250: „Die antidogmatische und an die Person gebundene Art meines Denkens verhindert mich bisherige Resultate anzunehmen und fragwürdig erscheint mir, was als ausgemacht angesehen wird. Was soll von dem persönlichen Gewinne abgesehen, aus solchem Verhältnisse resultieren? Eine Masse von vielleicht nur mir verständlichen

Welches ist der Weg solchen Denkens? Die Weise, wie der Mensch sich auf die Wahrheit einläßt und zugleich aus seinem toten Gehäuse löst, ist die Selbstbesinnung [76]. Selbstbesinnung meint nicht Reflexion auf die eigene Subjektivität. Sie würde den Menschen in seinem Zustande belassen, da zu den mannigfachen Distanzierungen nur die Fixierung der abstrakten Ichheit hinzuträte. Selbstbesinnung zielt auf die Fülle des Selbst und findet diese in der umfassenden Zugehörigkeit, in der die Menschen und die Welt einander die Fülle sind. Selbstbesinnung ist Einkehr in das Selbstbewußtsein als die Stätte der Wahrheit. Selbstbewußtsein meint die durch die freie unableitbare Spontaneität des Selbst wie durch die ebenso unableitbaren vielen Stimmen, in denen sich die Welt und die Menschen dem einzelnen jeweils zu-sagen, bestimmte Helle, in der es für den Menschen gibt, was es gibt [77]. Es ist keine anfängliche Gestalt eines sich auf sich zurückbiegenden Geistes, der sich in den Begriff aufhebt.

So kann etwa der begegnende Mensch nie durch Vergleich mit dem Erkennenden oder Dritten erkannt werden. Der Mensch ist wesentlich unvergleichlich [78], nicht rückführbar auf Kräfte und Potenzen [79]. Schon in seinen frühen Briefen [79a] betont Yorck den un-

---

Notizen. Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick vom Bewußtseinsboden abgelenkt wird, so ist die Aufgabe wie knapp im Resultate, so verwickelt und mühsam in seiner Gewinnung."

[76] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 33.

[77] Vgl. a. a. O. S. 38: „Die primäre und ausschließliche Gegebenheit ist Selbstbewußtsein und zwar, wenngleich dirimiert in Selbst und Anderes, Seele und Leib, Ich und Welt, Inneres und Äußeres, doch als Gegensätzlichkeit und Gegliedertheit in eins. Es erfährt sich aber das Selbstbewußtsein in dem Spiel und Widerspiel dieser seiner konstitutiven Faktoren, d. h. als ein Lebendiges."

[78] Vgl. Briefwechsel, S. 86, 193.

[79] Vgl. a. a. O. S. 60 Yorcks Kritik an Ranke: „Seine historischen Personen sind im eigentlichen Sinne personae, Träger historischer Rollen. Der Dichter bleibt verborgen, nicht eigentlich Subjekte oder ein Subjekt hat nach ihm die Geschichte — ebensowenig wie die Hegelsche Weltanschauung — sondern subjektivierte Potenzen — ein Lieblingswort Rankes. ... Darum fehlt es am letzten Sinne solcher Geschichte ... Ranke ist ein großes Okular, dem nicht, was entschwand zu Wirklichkeiten werden kann."

[79a] Vgl. zum folgenden die Auseinandersetzung Yorcks mit seinem Vater, Quellen, S. 229 bis 235. Yorck bemerkt abschließend: „Teilweise ist das Gesagte auch seines Inhaltes wegen so schwer auszudrücken, auch manches von mir selbständig gedacht aber noch nicht vollständig abgeklärt, — daß Undeutlichkeiten möglich und verzeihlich sind" (a. a. O. S. 235). — Ein Jahr zuvor — 1861 — setzt Yorck das Personsein noch vornehmlich in den Willen,

rückführbaren, im Denken nicht auflösbaren Unterschied von „Person und Sache". Der Mensch ist nicht ein Was — weder Subjekt noch Objekt —, er ist „Wer". Dieser Gegensatz von Wer und Was, Person und Sache, ist keine Differenz, welche das Denken oder das „Bewußtsein" umspannte; der Gegensatz „ist ein Charakter des Lebens", d. h. eine Weise, wie das Leben sich äußert, wie der Mensch und die Dinge je in ihre Eigenheit freigegeben sind, obwohl sie für einander konstitutiv sind. Die Differenz fällt nicht *in* das Denken, weil das Denken stets von der Person herkommt: Ich denke, du denkst. Die Person ist als Person „aus aller Möglichkeit heraus", sie ist „rein wirklich". „Ich bin, weil ich bin, ich = wirklich." Wirklich aber meint hier „ein lebendiges Verhalten des Menschen". So sagen Ich, Du den in lebendiger Begegnung, im Umgang mit ... allein sich erschließenden und daseienden Menschen, der außerhalb solchen Verhaltens gar nicht erfahren werden kann. In solchem Verhalten äußert sich das Ich als „Charakter". Ebenso wie das Du nimmt der Mensch sich als Ich im „Glauben" an. Mit seinem zerlegenden Denken vermag er ja weder sich noch den anderen Menschen zu erreichen. „Welches Mysterium ist das unsere!" Deswegen bewegt sich der Mensch als Ich und Du grundsätzlich jenseits des Gesetzes, obwohl das Gesetz dem Menschen zugehörig ist: „Das Denken ist in dieser Region überhaupt nicht mehr Gesetz, es ist da überhaupt kein Gesetz." Folglich werden auch die gesetzmäßigen Aussagen über den Menschen, etwa über eine ewige Fortdauer nach dem Tode wie die Behauptung des Gegenteiles sinnlos: Sie sind Aussagen über Etwas, Entwürfe des projizierenden Denkens, die dem Wirklichkeitscharakter von Ich und Du unangemessen sind[79b]. Ist von Tod und ewigem Leben zu sprechen, so nur vom lebendigen, persönlichen Gott her.

---

der das Objekt überwältigt. (Vgl. Quellen, S. 227.) Vgl. aber den eigentümlichen Scharfblick Yorcks für personale Phänomene in noch früheren Briefen, Quellen, S. 199, 203, 210, 221.

[79b] Vgl. a. a. O. S. 231: „Kurz, ich *weiß* absolut nichts von dem ‚Nach dem Tode', ja die Bezeichnung ‚Nach dem Tode' ist schon wieder eine Lebensbezeichnung ebenso wie das ‚Nichts nach dem Tode'. Mit dieser Bezeichnung haben also die Rationalisten und französischen Enzyklopädisten nichts gewonnen, sie sind der Wahrheit nicht näher getreten, sie sind innerhalb des Denkens geblieben und haben eine Denkbestimmung ‚nichts' angewendet, während andre eine Denkbestimmung ‚etwas' anwenden. Das Denken aber reicht nicht über sich selbst hinaus und über die mit ihm verbundene Welt."

So ist der Mensch jeweils er selbst. Er eröffnet sich von sich selbst her. Ebenso ergibt sich die Erkenntnis des anderen nur aus der Transposition, dem Übersetzen zum anderen[80], der von sich her, aus eigener Ursprünglichkeit, den Ort jenes Übersetzens eröffnet und eröffnend so entzogen ist, daß die Transposition im Vollzug desselben wesentlich Nachvollzug bleibt. „Die Aneignung ist zugleich eine erweiternde Entäußerung."[81] Der Entäußerung des Übersetzenden aber entspricht die Entäußerung des raumgebend sich Eröffnenden, da die Eröffnung zugleich Entzogensein ist, nicht nur für den Übersetzenden, sondern auch für den sich Eröffnenden, sie ist Hingabe seiner. In dieser zwiefältigen Entäußerung und ihrem Einklang aber gewinnen sich beide Menschen selbst, insofern das Wesen des Selbst gerade in jener ekstatischen Zugehörigkeit aufgeht. Was von der Begegnung mit dem anderen Menschen gilt, das gilt mutatis mutandis von der Erfahrung aller möglichen Sachverhalte. Wo in selbstloser Betrachtung der Mensch ganz Vernehmen ist, die Sache alleine redet, da wird in solchem Verlöschen des Selbst die Sache erlebt und das Selbst im höchsten Grade lebendig[82]. Allein lebendiges Übersetzen, dessen Organ der ganze Mensch in seiner geschichtlichen Bestimmtheit ist[83], ist Erleben.

Aus solchem Verständnis des Selbstbewußtseins ist es einleuchtend, daß für Yorck die „schönste, weil adäquate Form lebendigen Denkens"[84] das Gespräch ist. So nennt er seine einsamen Stunden denkerischer Besinnung in der Turmstube des Herrensitzes Stunden des Zwiegespräches mit den großen Denkern, Gespräch auch mit seinem fernen Freunde[85]. Und in solch stillem Zwiegespräch sind diese Denker selbst ihm präsent. Die Gegenwart des Du für das Ich bedarf ja nicht körperlicher oder somatischer Präsenz, ist doch personale Gegenwart apriorisch gegenüber aller anderen Präsenz, sie fundierend, wenngleich in irgendeiner Form durch diese vermittelt,

---

[80] Vgl. Briefwechsel, S. 213; S. 61: „Der echte Philologus, der einen Begriff von Historie hat als von einem Antiquitätenkasten. Wo keine Palpabilität — wohin nur lebendige, psychische Transposition führt, da kommen die Herren nicht hin. Sie sind eben im Innersten Naturwissenschaftler und werden noch mehr zu Skeptikern, weil das Experiment fehlt. ... Alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als ‚Ding an sich' betrachtet, wenn es nicht erlebt wird."

[81] A. a. O. S. 223. [82] Vgl. a. a. O. S. 2. [83] Vgl. a. a. O. S. 193.

[84] Vgl. a. a. O. S. 45. [85] Vgl. a. a. O. S. 62; 70 u. ö.

nie aber verursacht[86]. In solcher wahrhaftigen Begegnung mit dem anderen aber entzündet sich allein der höchste, der liebende Streit um die Wahrheit, da die Wahrheit sich zuerst im ursprünglichen Blick, im freien, verantworteten Worte, im Leben eines Menschen bezeugt. „Denn ich glaube nun einmal", schreibt Yorck an Dilthey, „... daß Menschen und nicht hand- und fußlose Ideen die Geschichte bewegen." [87] Die Logik z. B. gründet in der Erfahrung des κόσμος, „der harmonischen Fügung des Ganzen" in ästhetischer Sicht. Solche Erfahrung aber ist „ganz eigentlich ein erfinderischer Fortschritt", den die Menschheit Pythagoras verdankt[88]. Gerade die allgemeine Bedeutung des Fundes ist die Marke für die Kühnheit, Freiheit und Einsamkeit der Denker. In die Tiefe und Weite geschichtlicher Gegensätzlichkeit sich entäußernd, so aber im wahrsten Sinne lebend, gewinnen die großen Denker jene Zugehörigkeit, in und aus welcher die historischen Gegensätze ihre ekstatische Einheit besitzen. „Ihre Arbeit ist ihr Leben." [89] Diese Arbeit, ihr Werk, aber ist zugleich das Denk-Mal der Geschichte — jener Zugehörigkeit — selbst und das Zeichen einer Epoche, in der solche Weise von Zugehörigkeit waltet.

So sind die großen folgenreichen Umschwünge der Geschichte, in denen der Zugang zur Wahrheit sich auf je andre Weise zeitigt, zugleich Taten menschlicher Freiheit, und der Weg zur Wahrheit vollzieht sich im Dialog mit jenen Heroen.

Selbstbesinnung als Einkehr in das Selbstbewußtsein umfaßt folglich — aufgrund des geschichtlichen, ekstatischen Charakters des Selbstbewußtseins — eine doppelte Bewegung: Sich im Bereiche der Zugehörigkeit bewegend, blickt sie einerseits auf das Selbst und die in ihm angelegten Weisen, in denen das Selbst seine Verwiesenheit auf die Welt und die anderen jeweils vollzieht, und entfaltet sich so als Psychologie, eine von der empirischen Wissenschaft der Psychologie gänzlich verschiedenen Weise des Philosophierens[90]. Andererseits blickt die Selbstbesinnung auf die im Bereiche der Zugehörigkeit sich aus jeweils eigenem Ursprung zeigende Wirk-

---

[86] Vgl. a. a. O. S. 193. [87] A. a. O. S. 174.

[88] Ebd. — Vgl. Quellen, S. 409, teilweise zitiert S. 309, Anm. 66, wo Yorck vom Hören des Wortes einer Zeit spricht und in diesem Zusammenhang ausruft: „Wo ist der erfinderische Kopf, d. h. der Mann, der mit ganzer Seele zu denken vermag."

[89] Briefwechsel, S. 61. [90] Vgl. a. a. O. S. 71.

lichkeit und bedenkt die sich hier abzeichnenden Weisen von Zugehörigkeit, in denen Welt und Menschen jeweils erfahren werden. Selbstbesinnung wird hier zur Historie oder Philosophie der Geschichte[91]. Beide Weisen der Selbstbesinnung aber bilden eine Einheit[92]. Die Psychologie geht der Philosophie der Geschichte gleichsam als negative Philosophie[93] voran, insofern von ihr aus — als einem ersten, aufzuhebenden Fixpunkt — die Weisen geschichtlicher Zusammengehörigkeit sich zeigen, wie umgekehrt dann aus der Philosophie der Geschichte sich die Strukturen der Psychologie als geschichtliches Fleisch und Blut erweisen[94]. Der Blick auf die Zugehörigkeit — in der das Selbst und das Geschehen der Geschichte

---

[91] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 40.

[92] Yorck spricht immer wieder von „psychologisch-historischer" Forschung, Methode usw. Vgl. Briefwechsel, S. 113 u. ö.

[93] Vgl. a. a. O. S. 71: „Wesentlich werden die Ergebnisse der Psychologie wie die des Naturrechts negativer Natur sein und in einem gewissen Sinne wird sich die Schellingsche Scheidung in eine negative und eine positive Philosophie als ein tiefes und geistvolles aperçu herausstellen."

[94] Vgl. a. a. O. S. 69: „Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Atmen und Luftdruck — und — es mag dies einiger Maßen paradox klingen — die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophierens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest. Ich möchte hier die Grenzlinie erblicken zwischen Philosophie als Erkenntnislehre und Psychologie als Einzeldisziplin." Und noch einmal bekräftigend im folgenden Brief, nachdem ihn Dilthey auf die Gefahr einer Metaphysik der Bewegung aufmerksam gemacht hatte: „Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich, sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. Gerade so wie Natur bin ich Geschichte und so einschneidend ist das Goethische Wort von dem mindestens dreitausend Jahre gelebt haben zu verstehen. Umgekehrt folgt daraus, daß Geschichte als Wissenschaft nur Psychologie der Geschichte sein kann. Alle andere Geschichtsschreibung ist, insofern sie berechtigt, Kunst" (a. a. O. S. 71 f.). — Vgl. ferner a. a. O. S. 251. — *Fritz Kaufmann* sieht in seinem letzten Aufsatz „Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck" diesen Zusammenhang anders: „Was in der Seele geschieht, wird in der Geschichte dramatisiert; die Möglichkeiten, die in der psychischen Gliederung lagen, laufen in der Dynamik der Geschichte einander den Rang ab. In dieser Applikation der Psychologie auf die Geschichte besteht wohl — neben und nach Yorcks philosophischer Grundhaltung — seine hauptsächliche methodische Leistung" (S. 182). Der fragmentarische Charakter der Yorckschen Niederschriften mag hier und dort zu solcher Interpretation Anlaß geben, sie scheint uns aber als generelle Deutung dem Grundzug des Yorckschen Denkens zu widersprechen. Hier wird nicht aus einer ungeschichtlichen Vorhabe Geschichte bestimmt und ermessen. Das zeigt sich u. a. darin, daß Yorcks „psychologische" Ausführungen ganz durchsetzt sind von historischen Erörterungen. Ausdrücklich wird die Trennung in eine systematische und eine historische Philosophie zurückgewiesen. Vgl. Briefwechsel, S. 251. Gleichwohl hat Kaufmanns Interpretation ein „fundamentum in re". Vgl. S. 338—340.

einander angehören — aber entdeckt damit diese selbst als lebendig und in lebendigem Wandel sich zeitigend. „Daß die gesamte psychophysische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit.“[95] Solche Erfahrung öffnet den Blick für das Leben selbst, das sich ur-teilend — und im Ur-teil je schon entzogen habend — mitteilt in geschichtlichen, ins ungreifbare Ganze verweisenden Partikularitäten.

Aus dem Wesen der Selbstbesinnung ergibt sich die Gliederung der folgenden Abschnitte: Es soll zunächst vom Selbst, seinen ekstatischen Strukturen und Vollzügen im Blick auf die Zugehörigkeit und das sich so manifestierende Leben die Rede sein. In einem zweiten Abschnitt sollen jene Weisen der Zugehörigkeit gezeichnet werden, welche virtuell das Heute bestimmen, weil sich in ihnen die Geschichte vollzogen hat.

2. *Das Geschick des Lebens in Ur-teilung und Zugehörigkeit*

Ausgangspunkt allen philosophischen Fragens ist das Selbstbewußtsein. Mit dieser Gegebenheit ist dem Menschen alles gegeben, auch sein eigenes Denken und Fragen. Diese Gegebenheit ist unermeßlich reich artikuliert, durchwaltet von einer durchgehenden Verschiedenheit, so daß Ich und Du, die Menschen, die einzelnen Dinge, die Welt nicht in einander oder ein Drittes aufzulösen sind. Sie stehen als Selbständigkeiten einander gegenüber, in diesem Entgegenstehen aber zeigen sie sich in eine Gegensätzlichkeit als bindende Beziehung geknüpft. Sie sind einander zugehörig, weil sie Gegebenheiten sind, und bilden so eine Einheit: In ihnen, durch sie gibt sich das Leben. Sie sind Artikulationen des Lebens. Das Leben ist das Unvordenkliche, von ihm kann nur im Perfekt gesprochen werden, da es sich je schon ereignet hat. So wird Leben oder Lebendigkeit nur in der Artikulation erfahren. Versucht der Mensch die unableitbare Selbständigkeit alles einzelnen Selbständigen und seine Zugehörigkeit im Leben zu bedenken, dann ergibt sich eine eigentümliche Schwierigkeit, ein falscher Schein tut sich auf. „Die Trennung von Selbst

[95] Briefwechsel, S. 71.

und Anderem, Ich und Welt, Seele und Leib ist eine so frühe, ja so sehr gleichsam der erste Akt der Lebendigkeit, daß diese Provenienzen als absolute Selbständigkeiten erscheinen und ihre Verhältnisbestimmung von hier aus gesucht wird. Nur eine aitiologische Betrachtung vermag, auch den ersten Schritt lebendiger Urteilung noch zurücktuend, die Dependenz der relativ selbständigen konstitutiven Momente zu ergreifen." [96] Selbst und Anderer, Ich und Welt, Seele und Leib sind jeweils Herkünftiges, Provenienzen. Die Herkunft oder das Leben — als spendende Frühe, in der aufgeht, was es gibt — ist so sehr Erstes, daß es im Herkünftigen verborgen ist. Das Herkünftige erscheint im Anschein absoluter Selbständigkeit. Versucht der Mensch, ausgehend von den Selbständigkeiten und in ihrem falschen Scheine sich bewegend, die Zugehörigkeit des Selbständigen zu denken, so entfaltet sich solches Denken als Frage nach der ἀρχή [97]. Diese Frage zielt auf ein Selbständiges, das als Grund der Verhältnisbestimmung dessen, was es gibt, voraussetzungsloses Insichstehen, sich und allem Grund gebender Selbstbesitz und so Macht ist hinsichtlich der Totalität der Gegebenheit.

Solchem Fragen, das der „Provenienz" nicht achtet, steht entgegen eine „aitiologische Betrachtung" [98], die jener αἰτία zugewandt ist, der sich das Hervorgehende schuldet. Kennzeichen der aitiologischen Betrachtung ist die Erfahrung, daß die verschiedenen Gegebenheiten weder aufeinander noch auf eine Selbständigkeit als Grund zu radizieren sind, sie erscheinen in ihrer geschichtlichen Selbständigkeit, zeigen sich als sie selbst und sind um ihrer selbst willen [98a].

In solcher Wendung gelangt das Selbstbewußtsein — als der Vollzug der Helle des Bewußtseins — in die Region seines Ursprungs. Es wendet sich von den Resultaten, in denen es sich je schon bewegt [99], zurück in das Leben selbst und damit in seinen eigenen Hervorgang. Es sucht hinter sich selbst als Resultat zu kommen, und solches An-

[96] Bewußtseinsstellung, S. 41 f.

[97] Zur Entgegensetzung ἀρχή-αἰτία vgl. a. a. O. S. 64; 66; 94; 108. Vgl. den Gebrauch des Wortes „aitiologisch" im Fragment von 1891, Quellen, S. 435, 439, 455, 459, wo es immer im Gegensatz zu einem metaphysischen Fragen und Denken steht.

[98] Bewußtseinsstellung, S. 42. [98a] Vgl. Quellen, S. 236.

[99] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 39.

Sinnen geschieht, indem das Denken sich in seine „Faktoren“ [100] zerlegt, zusammen nimmt und sich so auf seine Provenienz hin anschaut. „Die Analysis auf Grund der Selbstbeobachtung, das aktive Verhalten, welches seiner Richtung nach Einkehr ist, seiner Artung nach Trennung, ist das philosophische und ist es trotz der Verschiedenheit der Stellungnahme des Erkennenwollenden stets gewesen, wenn auch die Verhaltung selbst nicht zur Erkenntnis gebracht worden ist.“ [101]

Ist die Tendenz, hinter das Gegebene als Resultat zu kommen und so das „Experiment des Lebens“ [102] in umgekehrter Richtung zu wiederholen, der grundlegende Impuls jeglicher Philosophie, so zeigte bereits die Zweiheit der Fragemöglichkeit — nach ἀρχή und αἰτία — die Möglichkeit einer Beirrung des Denkens. Welches ist näherhin die der aitiologischen Betrachtung angemessene Bewußtseinsstellung?

Yorck bezeichnet dieses Verhalten als ein aktives, aber nicht ethisches. Alles ethische Streben zielt auf Selbsterhaltung. „Diese Tendenz der Aussonderung und Festigung des Selbst, seine Heraushebung aus der wechselvollen Vergänglichkeit, ist der Nerv des ethischen Verhaltens, dem es sich darum handelt, das Subjekt des allgemeinen Satzes, den independenten Träger aller Dependenzen, mittels tatsächlicher Abstraktion zu erreichen.“ [103] Der ethisch gestimmte Versuch des Denkens, hinter sich selbst zu kommen, ist so jene höchste Weise der Selbstbehauptung, in der das Denken sich als Provenienz aufhebt und als ἀρχή setzt, indem es, das Absolute erreichend und aus ihm sich herleitend, sich diesem so verbindet, daß es in ihm seine absolute Behauptung besitzt.

Diese absolute Selbstbehauptung des Menschen verhindert, daß der Tod als Marke radikaler Endlichkeit verstanden wird. Da das Selbst sich als Endliches, aber gleichwohl unendlich Behauptetes besitzt, so kann der Tod nur als eine Zustandsänderung des im Grunde unsterblichen Selbst gedeutet werden [104].

---

[100] Ebd. [101] Ebd. [102] Ebd. [103] A. a. O. S. 64.

[104] In seinem Italienischen Tagebuch kommt Yorck mehrfach auf die ethische Grundverhaltung des Römers und der davon tief geprägten römischen Kirche zu sprechen: „Das stoische Hegemonikon war das Wesen des Römers. Er fühlt sich als unvergänglich, so daß das göttliche Gericht ihm nur seinen Ort anweist, nicht daß er das Leben von Gott er-

Das aktive Verhalten, welches der aitiologischen Betrachtung und damit der Philosophie angemessen ist, ist das genaue Gegenteil der ethischen Einstellung: die Selbsthingabe, die Aufgabe seiner selbst. Solche Hingabe ist nichts anderes als die Einkehr in die eigene Provenienz, die Freigabe in das Geben und Sich-Geben der Gegebenheit. Der Typ solchen Verhaltens ist die religiöse Einstellung[105].

Es ist das Geschick der Lebendigkeit, „die Fatalität aller Geschichtlichkeit"[106], daß das Leben sich nur in der Urteilung zum Ausdruck bringt. Urteilung ist Ausgeteiltsein, das Geben des Lebens ist Ausgegebensein an Vieles und Viele, darin aber Weggegebensein ins Andere des Lebens, in den Tod.

Der Tod ist Merkmal des Lebens, Leben ist Merkmal des Todes[107]. Die Differenz, die sich in der Ur-teilung auftut und die unableitbare Selbständigkeit all dessen, was es gibt, ermöglicht, ist die Differenz des Todes[107a].

Indem der Mensch aller ethischen Selbstbehauptung entsagt, das oberflächliche, abstrakte Denken abtut, welches „die Sterblichkeit des Menschen zu dem Resultate eines Wahrscheinlichkeitsschlusses macht"[108], und sich zu sich selbst stellt, so wie er sich empfängt, bejaht er sich selbst als Sterblicher. Diese Bejahung des eigenen Todes wäre nichts als nackte Verzweiflung, wenn sie lediglich aus der Resignation entspränge, nicht an sich festhalten zu können. Es wäre eine letzte Form ethischer Verhaltung. Bejahung des eigenen Todes meint

---

hielte, nachdem der Tod es ihm genommen. So konnte das eigene, eigentliche Wesen als ein göttliches, weil unsterbliches gefaßt werden" (S. 67). — „In Rom stirbt nichts. Sogar die Knochen (Reliquien) sind lebendig, haben Wirkungskraft. Das künftige Leben ist nur eine Fortsetzung des gegenwärtigen, ja das Leben hört eigentlich niemals auf, es ist nur entweder ein glückliches oder unglückliches. Das glückliche ist das Resultat des Kultus. Wer sich dem Herrscherwillen, dem Reichsverbande, wie er im Kultus sich ausdrückt, fügt, der hat und behält seine feste Stelle in demselben" (S. 63).

[105] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 63 f.

[106] A. a. O. S. 84. [107] Vgl. a. a. O. S. 88.

[107a] Vgl. Quellen, S. 462: „Wir erfahren die Dinge der Natur als unabhängig von unserem Eigenleben, insbesondere von unserem Gefühle. Hiernach prädizieren wir von ihnen Selbständigkeit. Es ist eine unvermeidliche Annahme des bon sens und in allen Fällen menschlichen Todes bewahrheitet, daß die natürlichen Dinge und Zusammenhänge unbeeinflußt sind vom Vergehen des Menschenlebens." — Dieser Text — aus dem Fragment von 1891 — zeigt eine etwas frühere Stufe des Gedankens als die hier hauptsächlich herangezogenen Ausführungen aus dem Fragment „Bewußtseinsstellung und Geschichte".

[108] Bewußtseinsstellung, S. 90.

hier Aufgabe seiner selbst als Hingabe, meint Freigabe in die unendliche Gabe. Damit ist alles Leben dem Anderen des Selbst zugewiesen, dem anderen, in dem das Andere schlechthin, das Leben aufscheint[109].

So ist alles bedeutsam, sinnvoll und als solches bejaht; in und über es hinaus aber gibt sich das Leben selbst, sagt es sich zu als reine Gabe. In der Urteilung strahlt auf die umfassende Zugehörigkeit.

Solche Erfahrung des Selbst, des Todes, geschieht im Sich-Zuschicken des Lebens. Sie ist nichts Selbstverständliches, ein je schon Gewußtes. Die Bejahung des Todes ist keine Technik, durch die der Mensch die Zerrissenheit der Urteilung und das eigene Unvermögen gleichsam zu überlisten vermöchte. Die Eröffnung dieser einzig angemessenen philosophischen Bewußtseinsstellung ist eine geschichtliche Tat, ein Ereignis: die Gründung des Christentums in Jesus Christus. In ihm wird die Abgründigkeit von Leben und Tod offenbar: „‚Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert, der wird es finden.‘ Dieses Herrenwort bezeichnet das Gesetz des Lebens selbst, die Grundverfassung aller Lebendigkeit. Der Tod ist ein Merkmal des Lebens, und die radikale Transzendenz des tiefsten, des christlichen Bewußtseinsstandpunktes postuliert das Leben als ein Merkmal des Todes.“[110] In Jesus Christus wird jene absolute Zugehörigkeit erfahren, die den Menschen zum Tode als freier und alles freigebender Hingabe in das sich gewährende Leben selbst ermächtigt. Der dogmatische Ausdruck dieser absoluten Zugehörigkeit ist das Wort von der Gottessohnschaft Jesu[111].

Yorck betont, daß es sich bei dieser Betrachtung nicht um das Christentum als Religion, sondern als Bewußtseinsverfassung handle[112], jene grundlegende Prägung, die das Bewußtsein als Gegebenheit durch das Christentum erfahren habe und von welcher es nicht mehr absehen könne. Seit Christus kann der Mensch sich nicht mehr anders verstehen denn als Person, in welchem Wort die neue Stellung des Menschen bezeichnet ist. Dieses Wort gibt es in allen modernen Sprachen, aber es ist „keiner Sprache als solcher eigentümlich. Ich möchte sagen, es ist ein christliches Wort.“[112a]

---

[109] Vgl. a. a. O. S. 138. [110] Bewußtseinsstellung, S. 88.
[111] Vgl. Briefwechsel, S. 154. [112] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 37. [112a] Quellen, S. 232.

Die neue Verfassung des Menschen ist gekennzeichnet durch radikale Transzendenz und Geschichtlichkeit. Transzendenz und Geschichtlichkeit bilden eine Einheit. Transzendenz meint jenes reine Absehen von allem, das es auf nichts mehr abgesehen hat, sich nirgends festmacht, sondern in der Hinwendung in die Region der Herkunft — des Lebens — noch einmal gegen die eigene Wendung gewendet ist und sich so ganz freigibt und aufgibt[113]. In solcher Hingabe aber erfährt der Mensch sich, die gesamte Gegebenheit, als geschichtlich. Er erfährt alles in seiner Provenienz, welche als Auf- und Hervorgang zugleich ein solches Ein- und Vorbehaltensein ist, daß der Mensch das Geschehende nie in sein „fassendes Denken“[114] einbringen kann: Es bleibt Gewähr und Gabe und so Geschichte. Transzendenz und Geschichtlichkeit bezeichnen die radikale Relativität und Insuffizienz allen Erkennens[115], aller Worte und Taten, soweit diese als Weisen des Fassens verstanden werden: „Das Wort vermag nicht das Leben zu fassen, ebensowenig wie die Tat.“[116] Erst dort, wo sie nicht nach ihrem Fassungsvermögen — und so entsprechend ihrer Faßbarkeit — genommen werden, sondern als über sich hinausweisende und über sich hinausreichende empfangen werden, da wird in ihnen „die Fülle der Lebendigkeit erkennbar“[117], da sind sie „Träger gleichsam eines Geheimnisvollen, Unausgesprochenen und Unausdrückbaren“[118]. „Hier wird Vorstellung zum Gleichnis und Gleichnisrede begegnet uns immer dort, wo zu dem Quell der Lebendigkeit selbst hinabgestiegen wird.“[119] Höchstes philosophisches Reden ist Reden in Bildern und Gleichnissen. Dies ist kein Mangel, sondern Zeichen der Fülle, da in diesem über sich hinausreichenden Reden — und Reden vollzieht sich mit geschichtlicher Notwendigkeit im Urteilen — sich über alle Teilhaftigkeit hinweg das Leben selbst zureicht, d. h., solches Reden ist von seinem Ursprung her ermächtigtes Reden aus dem Hören des

---

[113] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 138: „Das Christentum war nun hinter das Zentrum aller Gegebenheit, hinter das Gefühl zurückgegangen, auch dieses, sofern es gegeben, damit aber das Leben selbst, dem Anderen zuweisend.“

[114] Vgl. a. a. O. S. 174.

[115] Erkennen entspringt nach Yorck aus dem Erkennenwollen und ist eine Weise der Frage nach der ἀρχή. Vgl. a. a. O. S. 84.

[116] Ebd. [117] A. a. O. S. 85. [118] Ebd. [119] Heraklit, S. 256.

Wortes. In solcher Rede ist die Urteilung in der Zugehörigkeit aufgehoben, zugleich gelangt darin die Sprache ganz in ihr eigenes Wesen[119a].

3. *Empfinden, Vorstellen, Wollen: die dreifache Funktion des Selbstbewußtseins*

Die bisherige Überlegung führte vom Selbstbewußtsein als der Gegebenheit schlechthin zur Ur-teilung des Lebens und ihrer Aufhebung in der Zugehörigkeit. Gerade aus dem Wesen der Zugehörigkeit ergibt sich für den aus dem Standpunkte der Transzendenz und Geschichtlichkeit philosophierenden Denker die Notwendigkeit, in der Hinwendung zum Anderen die mannigfachen Artikulationen der Urteilung und die Strukturen der Zugehörigkeit zu bedenken. Yorck blickt dabei nicht auf die einzelnen selbständigen Dinge, er schaut auf die großen Weisen, in denen die Gegebenheit im ganzen — das Selbstbewußtsein — vollzogen wird und sich so gibt, was immer es gibt. Diese konstitutiven Funktionen des Selbstbewußtseins sind in sich wiederum Gegebenheiten, in deren Vollzug der Mensch sich und die Welt findet: Vorstellen, Wollen und Empfinden[120]. Statt Funktionen[121] spricht Yorck auch von Organen der Lebendigkeit[122], psychischen Möglichkeiten[123], welche zu Grund-

[119a] Vgl. etwa Quellen, S. 495: „Das echte Symbol ist eine klingende, eine musikalische Gestalt. Die Musik Deiner Worte und Bilder ist so stark, daß ich in stiller Lektüre begriffen, unwillkürlich laut sprach, die Melodie insbesondere der lyrischen Strophen, drängte den Ton, den Klang auf die Lippen und öffnete sie. Sobald die Wirklichkeit hinter die Wahrheit der Wirklichkeit zurücktritt, erwacht der Ton in seiner Fülle und andeutenden Kraft. Wo die Wahrheit rein und ganz bei sich, gleichsam zu Hause ist, da gehen in einheitlicher Wurzel auch die Künste zusammen, eine der anderen bedürftig, eine die andere rufend zur Offenbarung höchsten Wertes."

[120] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 62. [121] Vgl. a. a. O. S. 90. [122] Ebd.

[123] Vgl. a. a. O. S. 54. — Am „psychologischsten" klingt ihre Beschreibung im Fragment von 1891: „Man kann die psychologischen Grundfunktionen atomistische Kräfte nennen, spezifische Manifestationsweisen der einheitlichen Lebendigkeit, welche ebensowenig in einander auflösbar sind, wie sie ohne einander beständig sind. Psychologische Beobachtungen und physiologische Experimente erweisen die virtuelle Dependenz jener Funktionen, welche eine auf Kosten der anderen bis zu einem gewissen Grade gesteigert oder bis zu einer bestimmten Grenze herabgesetzt werden können, ohne daß der Punkt der völligen Aufhebung einer derselben erreichbar wäre ohne Aufhebung der Lebendigkeit selbst" (Quellen, S. 427).

verhaltungen werden, wenn der Mensch sie eigens ergreift. Sie können so wenig auf einander zurückgeführt werden, wie das Gesicht auf das Getast[124]. Deshalb erscheinen sie als „Präformationen"[125], Vorgaben, die der Mensch nicht aufheben kann. Die Weise ihrer Zugehörigkeit in ihrer relativen Selbständigkeit ist die virtuelle Kooperanz. Diese Funktionen finden sich zwar immer in einem Ineinanderspiel, aber so, daß „die Aktivation eines Sinnes oder einer psychophysischen Funktion die gleichzeitige Aktivität eines der anderen Organe hindert oder beschränkt"[126]. Das Spiel von Kooperation in Dominanz und Latenz ist eine Marke jener Fatalität der Geschichte, der gemäß das Leben sich nur in Partikularitäten äußert und sich in der Äußerung nur partikular zusammenschließt[127]. Der Mensch kann sich nicht so in die Helle des Bewußtseins zurückschwingen, daß er sich der Helle bemächtigt. Der Versuch etwa, das Denken zu denken und denkend zu *fassen,* läßt notwendig nicht nur etwas, sondern die Helle selbst aus, die sich auf mannigfache Weise gewährt und so vorenthält.

Insofern sind die hier auftretenden Artikulationen und Teilungen nicht die radikalsten, sondern umfangen von der Ur-teilung selbst, in die der Mensch nur in der Hingabe des Todes einstimmt, d. h. hier bezüglich dieser Teilungen: in der radikalen Aufgabe jener Teilungen, in der sie zugleich bejaht werden. Yorck charakterisiert das Paradox der transzendenten Bewußtseinsstellung wie folgt: „Das Wollen als Nichtwollen, ohne Einbuße der Kraft, frei, weil radikal bestimmt im Gegensatz zu der Autonomie, denn Autonomie und Freiheit sind Kontrarietäten, das Empfinden als Energie unter Verzehrung des Pathologischen ohne Verlust der Reizbarkeit, das Vorstellen ohne Gegenständlichkeit und doch nicht leer, die gesamte Funktionalität in höchster Lebendigkeit, aber gleichsam gegen sich gerichtet und auf einen Bezugspunkt, welcher der Gegebenheit nicht zugehört, nicht zugehören kann, auf Gott, der vorgestellt wird, ohne Objekt zu sein, gewollt wird, ohne psychophysisch motiviert zu sein, empfunden wird, ohne empfindbar zu sein."[128]

Solche Paradoxie ist offensichtlich nur sinnvoll aus dem Ereignis absoluter Zugehörigkeit, in der sich das Leben selbst im Tode zu-

---

[124] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 149. [125] A. a. O. S. 54.
[126] A. a. O. S. 89. [127] Vgl. a. a. O. S. 91. [128] A. a. O. S. 134.

eignet, nicht als Aufstieg und Überstieg über alle Grenzen der Partikularität.

Welchen Charakter tragen nun diese bislang nach ihren allgemeinen Zügen gezeichneten Funktionen im einzelnen?

a) Die Empfindung

Die drei Funktionen sind als Artikulationen der Lebendigkeit zwar nicht aufeinander rückführbar, sie stehen aber in einem Verhältnis zu einander, setzen einander voraus, denn: „Die strukturierte Lebendigkeit expliziert sich, indem die psychischen Grundfaktoren ins Spiel treten.“ [129]

Die primäre Manifestationsweise der Lebendigkeit ist das Empfinden. „Ähnlich wie die Helligkeit von der Flamme ausgeht, doch bei ihr verbleibend“ [130], ist das Empfinden Empfinden der Lebendigkeit. Im Empfinden ist das Selbst am anderen, das andere am Selbst gegeben, beides aus der Verschränkung nicht heraustretend, sondern im Elemente des jeweilig konstitutiven anderen verbleibend, eines nicht durch das andre aufzuheben. Die Empfindung ist die Weise, wie die ganze Gegebenheit, Ich und Welt, Du und Ich, je schon für einander offen, einander verbunden sind, in lebendiger Wechselwirkung stehen und sich so im Leben innestehend erfahren.

Solche Offenheit und Einheit der ganzen Gegebenheit erweist sich selbst als abkünftig darin, daß Empfindung Vergänglichkeitsgefühl, Zeit die radikale Bewußtseinsaffektion ist[131]. Die ursprüngliche Einheit, die sich in der Empfindung auftut, ist ebenso ursprünglich Wegriß des Ganzen, Empfindung ist Äußerung des Lebens, Mitteilung durchwaltet von der Ur-teilung.

Als durch und durch zeitlicher eignet der Empfindung die Unsichtbarkeit[132]. Nichts Empfundenes kann als solches festgehalten, vor Augen gestellt werden, ohne seine Eigenart zu verlieren. So verwandelt sich etwa Zeitlichkeit dort, wo sie in die Sichtbarkeit des eigens Bedachten gehoben wird, in Dauer und Abfolge im Wech-

---

[129] Heraklit, S. 278. [130] Bewußtseinsstellung, S. 103.

[131] Vgl. a. a. O. S. 114. — Vgl. Quellen, S. 445: „Die Zeitlichkeit ist eine Bestimmtheit des Gefühls.“

[132] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 174 f.; Heraklit, S. 278.

sel[133]. Die Empfindung im ganzen widersteht der Aufhebung in die Sichtbarkeit und zeigt sich so als relativ selbständig gegenüber der Vorstellung und dem Wollen.

In der paradoxen alles durchstimmenden Einheit von offener Verbundenheit des Gegebenen und Wegriß manifestiert sich Empfindung als *Hervor-gang* von Lebendigkeit, als Explikation. Als *geäußerter* Lebendigkeit kommt nun der Empfindung gleichfalls eine alles durchstimmende Eigentümlichkeit zu: Empfindung ist von ihrem Wesen her personal, da sie in ungetrennter Einheit das Sein des Selbst am anderen und des anderen am Selbst in der Weise der Zeitigung ist. Personalität und Zeitlichkeit stehen in ursprünglicher Entsprechung.

Die wesentlich zeitliche und personale Empfindung soll zunächst auf ihr inneres Gefüge, die sich in ihr erschließenden Bezüge des Selbst und des anderen hin betrachtet werden. In einem zweiten Gang soll die Beziehung, die sich aus der Empfindung zum Leben selbst ergibt, dargestellt werden.

Yorck nennt die Empfindung „das Zentrum allen Syndesmos"[134]. Syndesmos ist Yorcks Wort für alle zeitliche, d. h. geschichtliche und personale Bindung, in welcher der Mensch sich je schon findet, zugehörig zu Menschen, zu einer Welt[135]. Syndesmotisch ist die ursprüngliche Beziehung zur Familie, der Sippe und Nachbarschaft, dem Staate ebenso wie das Verhältnis zu Haus und Boden, zum Eigentum, zur Heimat usw.[136] Alle diese Verhältnisse bezeichnen lebendige Bindungen: Das andere, das hier dem Menschen entgegentritt, beansprucht, fordert, verpflichtet ihn, wie der einzelne umgekehrt von seiner Familie, seiner Sippe, seinem Eigentum usw. spricht. All dies ist ihm zugehörig, ist für ihn da, wie er für es. Der Syndesmos trägt einen sittlichen und dialogischen Charakter, oder vielmehr ist das hin- und hergehende Wort von sich her unmittelbar treffender

---

[133] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 175. [134] Ebd.

[135] Yorck greift hier ein entscheidendes Wort der platonischen Spätphilosophie auf. Zur Verwendung der Worte σύνδεσμος, συνδέω bei Platon vgl. *Fridrich Ast,* Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicarum Index (Darmstadt 1956) III, S. 320.

[136] Vgl. *Kaufmann,* Die Philosophie d. Gr. Yorck v. W., S. 40—46: Die Forderung der Bodenständigkeit des Lebens, die reale Bodenständigkeit des Lebens. — Vgl. Quellen, S. 490: „Sie fühlt sich wie ein aus dem Boden gerissener Baum. Nur in diesen Kreisen trifft man auf wirkliches Heimatgefühl. Da ist Vaterland noch ein dem Worte gemäßer

Anruf und bindender Anspruch[137]. Das gilt nicht nur für die Gemeinschaft als Syndesmos der Personen, sondern auch für alles, was — im Bereiche der Vorstellung als Dinghaftes, Sachliches erscheinend — hier als Gut des Menschen auftritt. Mensch und Gut „stehen einander nicht gegenüber, sondern eines ist mit und an dem anderen“[138]. Beide verlangen und beanspruchen einander, es waltet eine personale, keine sachliche, objektive Beziehung[139], wenngleich das Verhältnis zum Gut einen anderen Rang einnimmt als eine Beziehung zu anderen Personen. Dies alles durchziehende, bindende Beanspruchen ist die Marke dafür, daß keine Person, kein Gut aufhebbar, rückführbar auf anderes ist. Es ist das Zeichen, daß alles aus einer völlig freigebenden Ur-teilung stammt.

Das bindende Beanspruchen aber ist nur die eine Seite des Syndesmos, er bezeichnet zugleich auch eine Weise des Gebens, der Kraftmitteilung und -übertragung. In der Offenheit der Empfindung, in der das Selbst am anderen, das andere am Selbst ist, wird die Kraft des einen — Kraft hier verstanden als personale Potenz — dem anderen unmittelbar zugeeignet. „Das Kind gewinnt durch das Opfer der Mutter, ihm kommt es zu gute. Ohne diese virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung gibt es keine Geschichte.“[140] In solcher Einwirkung ereignet sich die persönliche Präsenz des anderen für das Selbst. Diese Präsenz ist nicht sachlich oder somatisch verursacht, sondern lediglich in einer losen Weise bedingt. „Luther, Augustin, Paulus wirken auf mich gegenwärtig und körperlos. Die Wirkung ist eine unmittelbare und selbständige, welche mit der unwirksamen

---

Begriff von höchster Gefühlswärme ähnlich wie im alten Griechenland — nicht ein geschichtlich oder politisch vermittelter, wie über den Gebildeten. Das Land ist ihnen ein häusliches Zubehör, verwachsen mit ihrer Arbeit und Sorgen, daher jede der arbeitenden Hand unerreichbare Ferne eine Fremde, sei sie auch in staatlichem oder nationalem Umkreis gelegen. Eine herzerquickende Borniertheit, Aufgabe einer wirklichen Bildung, daß mit der Erweiterung der Bezüge die Empfindung nicht dünner, wässriger werde.“

[137] Der sittlich-dialogische Charakter des Syndesmos kommt am schärfsten zum Ausdruck, wo Yorck den neuzeitlichen, stets erneuten Versuch geißelt, Syndesmos durch Synthesis herzustellen. Vgl. Briefwechsel, S. 64 f.; 73 f.; 85; 97 u. ö.

[138] A. a. O. S. 33.

[139] So bemerkt Yorck etwa im Hinblick auf Verstaatlichungstendenzen: „Eigentum ist keine rechtliche und keine ökonomische Kategorie, sondern vorrechtlich, vorökonomisch“ (Briefwechsel, S. 33).

[140] A. a. O. S. 155.

Reflexion, daß ich ihren Körper würde sehen können, wenn sie noch lebten, nichts zu tun hat."[141] Im überlieferten Zeugnis sind sie persönlich gegenwärtig, und ihre Gegenwart ist Auswirkung ihrer Kraft in mir.

Kraft — als personale Potenz — wächst dem Menschen nicht nur aus den ihm verbundenen Menschen zu. Auch sein Gut ist eine Kraftquelle für ihn, wie umgekehrt etwa der entwurzelte, boden- oder heimatlose Mensch in seiner Kraft beeinträchtigt ist[142].

Die Empfindung, die sich in den verschiedenen syndesmotischen Beziehungen konkretisiert, wird so zum Quellgrund der lebendigen Sittlichkeit, zur Brunnenstube des Ethos. Im Herkömmlichen wurzelnd und aus ihm die Kraft schöpfend, weiß sich der Mensch dem Geziemenden, Angemessenen, Entsprechenden, dem Kon-venienten verpflichtet und zugetan. Lebendige Sittlichkeit kann nicht gelehrt werden in abstrakter Dar-stellung und Vor-stellung[143]. Sie erwächst aus Bildung und Erziehung. Erziehung und Bildung sind für Yorck mehr als Wissensvermittlung und Willensübung, Erziehung ist Kraftübertragung in der personalen Begegnung mit dem Erzieher und über ihn hinaus mit den Heroen des Geistes. Sie ist im tiefsten historisch[144].

Dieser Ansatz ermöglicht Yorck auch ein Verständnis der Geschichtlichkeit des Christentums. Jesus Christus ist nicht einfach ein anderer, der mich nichts angeht. Er ist Person, Du, historische Kraft[145]. Sein Tod wirkt als Opfer für die Menschheit in diese hinein. Erlösung bezeichnet die Kraftwirkung, die von dieser Hingabe als einmal geschehener Tat ausgeht. Das Christentum ist getragen von dieser Kraft.

Überblickt man die Lehre Yorcks von der Empfindung, wie sie

---

[141] A. a. O. S. 192. — Vgl. auch Quellen, S. 369: „Je länger man mit einander geht, desto mehr erfährt und empfindet man, von wem man sich zu trennen hat und wem, als einem Zugehörigen man sich immer enger anschließen möchte, muß und will. Über jeden Schritt der Annäherung empfindet man wahre und lebhafte Freude und ruft dem Vorausschreitenden oder der Vorausschwebenden, an solchen Merkzeichen des Weges, wie der morgige Tag einer ist, mit froh bewegtem Herzen zu: Ich bin Dir nah! Du bist mir nah! Dein Weg ist mein Weg!"

[142] Vgl. *Kaufmann,* Philosophie d. Gr. Yorck v. W., S. 44.

[143] Vgl. Briefwechsel, S. 8; 74.

[144] Vgl. Reform, S. 285 f.

[145] Vgl. Briefwechsel, S. 155.

sich in den syndesmotischen Verhältnissen expliziert, so zeigt sich die Empfindung als die Weise der Helle, in der Wirklichkeit dem Menschen überhaupt aufgeht. Wirklichkeit ist von Wesen historisch und personal, d. h. sittlich und dialogisch gestimmt. Im Aufgang der Wirklichkeit aber erschließt sich dem Menschen der Sinn. Sinn ist so gleichfalls historisch und personal. Sinn kann nicht gesehen, sondern nur erlebt werden[146].

Wird die in der Empfindung entspringende syndesmotische Bezogenheit vom Menschen so bejaht, daß sie zur dominierenden Grundverhaltung wird, die sich die anderen möglichen Grundverhaltungen unterordnet, so spricht Yorck von Humanität. Humanität meint hier — analog zu Objektivität oder Handlichkeit, die aus der Vorstellung bzw. dem Wollen resultieren — eine aller Einzelerfahrung gegenüber apriorische Weise von Begegnenlassen und sich Einlassen in die Gegebenheit im ganzen[147]. Diese apriorische Verhaltung ist personal nicht nur im Ausblick auf das Begegnende, sondern auch im Hinblick auf den Sich-Verhaltenden. Humanität ist ein „konstitutives Element des menschlichen *Einzel*bewußtseins“[148], nicht eines menschlichen Subjektes an sich. Sie ist eine Haltung radikaler Vereinzelung, in der der Mensch sich selbst persönlich nimmt und so vom anderen je persönlich getroffen wird, damit aber auch zugleich die Präsenz des anderen und seine Krafteinwirkung, Gemeinschaft und Verbundenheit erfährt. Hier gilt: „Ein Mensch wird dem anderen nie zur Sache“[149], jede Sache wird dem Menschen zum Gut. Humanität ist die bewußt ergriffene Grundverhaltung, die dem in der Empfindung erschlossenen Gefüge von Selbst und anderem entspricht. Freilich entspricht Humanität der Empfindungsrealität nur als *Grund*verhaltung. Auch Humanität als die historische Verhaltung bleibt — aufgrund der Zeitlichkeit und der so zeitlich bestimmten Konkretheit der Gegebenheit — eine abstrakte Verhaltung. Auch in der Humanität wird die Wirklichkeit nicht eingeholt, auch sie löst die Zuständlichkeit auf, sieht von vielem ab[150].

Jede der Artikulationen des Lebens — das Empfinden, Vorstellen, Wollen — ist eine Weise, in der die Gegebenheit in sich hell wird,

---

[146] Vgl. a. a. O. S. 60; Quellen, S. 394.
[147] Vgl. Briefwechsel, S. 192. [148] Ebd. [149] A. a. O. S. 203.
[150] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 95.

sie ist zugleich eine Weise, wie das Leben sich in seiner Äußerung mit sich selbst zusammenschließt. Jede dieser Grundfunktionen hat die Struktur eines wenngleich partikularen Schlusses[151]. Indem das Selbst am anderen, das andere am Selbst empfunden wird, sind beide des Lebens inne und — die Zeitlichkeit empfindend — erfahren sie die Eröffnung des Lebens als dessen Vorenthaltung.

Was hier in der abstrakten Sprache der Darstellung das Leben genannt wird, erscheint in der Empfindung selbst personal als das unendliche Du Gottes. „Und es ist diese Vorstellung, weil und insofern sie Gemütsergebnis und -forderung ist, ebenso wenig oder nicht anders anthropopathisch als die Dinglichkeit des Vorstellungsinhaltes."[152]

Yorck entfaltet die weiteren Züge der primären Gotteserfahrung, die sich aus dem Wesen der Empfindung ergeben, nicht. Sie ließen sich aus der gegebenen Charakteristik der Empfindung ablesen: im Gegensatz zur Zeitlichkeit die Ewigkeit — hier nicht verstanden als Unbeweglichkeit, Dauer ohne Wechsel —, sondern als Währen und Bleiben, etwa im johanneischen Sinne; Unsichtbarkeit, nicht aufgrund der Zeitlichkeit, sondern der Ewigkeit, also aufgrund innerer Größe; Heiligkeit als Weise unendlichen Anspruches und Aufrufes, Allmacht als Weise unendlicher personaler Kraft und Kraftwirkung.

Es wäre der Intention des Yorckschen Denkens völlig zuwiderlaufend, würden solche Überlegungen als Ableitungen verstanden, durch welche der Mensch, reflektierend auf sein eigenes Vermögen, das Wesen Gottes und der Religion bestimmte. Empfindung ist eine Weise von Gegebenheit, keine Vorhabe, von der her Wirklichkeit entworfen wird. Die Besinnung qualifiziert sich damit selbst als ein negatives Geschehen, ein Ablesen von Strukturen an der ursprünglichen, lebendigen Gegebenheit. In diesem Sinne spricht Yorck auch einmal von einer „Naturreligion"[153]. Der Entwurf solcher „Natur-

---

[151] Vgl. a. a. O. S. 91. [152] A. a. O. S. 45.

[153] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 56: „Um mit dem Tiefsten zu beginnen, mit der in und mit der Empfindung gegebenen Religiosität, so ist sie zwar, insofern und weil sie wurzelhaft bestimmt ist, überall die nämliche, liegt den Verschiedenheiten die Gemeinsamkeit als abstrakte Realität zugrunde, ein Verhältnis, welches als Naturreligion bestimmt werden kann, wenn im Auge behalten wird, daß dieser Terminus seitens eines rationalistischen Denkens eine differente Prägung erfahren hat; nichtsdestoweniger ist nicht nur der religiöse Vorstellungsinhalt, sondern auch das kulturelle Verhalten durch die Prädominanz

religion" hat seinen Sinn darin, daß er dem Menschen einen Maßstab gegenüber gewissen Unangemessenheiten der konkreten, geschichtlichen Religionen an die Hand gibt. So formuliert Yorck aus allgemeinen Erwägungen heraus ein Kriterium zur Beurteilung der religiösen Echtheit von göttlichen Personifikationen in der Antike[154].

Die Charakteristik der Religion überhaupt als eines zwar grundlegenden, nicht abzuwerfenden, aber doch partikularen Schlusses der Lebendigkeit — neben dem die Schlüsse der Vorstellung und des Willens stehen — zeigt zugleich, daß für Yorck das Christentum als das stiftende Ereignis der geschichtlichen Bewußtseinsstellung, welche solche Betrachtung allererst ermöglicht, nicht einfachhin mit Religion zu identifizieren ist. Das neuzeitliche Geschehen der Verselbständigung und Entsakralisierung von Wissenschaft und politischem Leben — erst durch die geschichtliche Bewußtseinsstellung des Christentums ermöglicht[155] — stellt so ein Geschehen der Wahrheit dar, in dem sich die jeweilige Partikularität der Schlüsse und ihre relative Selbständigkeit offenbart.

b) Vorstellung und Wollen

Die Empfindung als Artikulation und Schluß der Lebendigkeit ist umfangen und durchzogen von der Urteilung. Die Einheit des Selbst mit dem anderen als Innestehen im Leben entzieht sich — zeitlich — immerfort. In solchem Entziehen aber — als Weise des Geschehens im ganzen — zerbricht die empfundene Einheit in die Teilung des Selbst und des anderen, die Entgegensetzung und Selbstbehauptung. In der Teilung gewinnen sich das Selbst und das andre auf zeitlose Weise. Das Zerbrechen entspringt dem Zuge des Lebens in die Äußerung, die als Äußerung je Setzung und Behauptung ist. Das Teilen ist im Leben selbst motiviert[156]. Es vollzieht sich — als Weise,

---

jener psychischen Funktion bestimmt. Desgleichen die soziale Gestaltung, insoweit sie nicht psysisch necessitiert ist, wobei aber auch die Einheitlichkeit der Physis und der Psyche, z. B. das Klima als physiologische Potenz in Betracht zu ziehen ist."

[154] Vgl. Briefwechsel, S. 207.

[155] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 82 f.

[156] Vgl. a. a. O. S. 54 f.; 62. Heraklit, S. 279, verglichen mit S. 282. — Ist diese Wendung im Leben motiviert, so ist sie doch nicht ableitbar, sie ist gegeben. Eine wahrhaft kritische Philosophie „gelangt mit der Einsicht in die Provenienz des an sich Ersten zu

wie die Gegebenheit sich gibt und vollbracht wird vom Menschen — als Projektion des anderen in die empfindungslose neutrale Selbständigkeit, die Objektivität, und als Selbstbehauptung, in der das Selbst sich gegen die Bestimmtheit durch das andere setzt[157]. Vorstellen und Wollen bilden so eine sich ergänzende Gegensätzlichkeit, die allem willkürlichen Verhalten voraufliegt[158]. Die Gegebenheit im ganzen erscheint in ihnen völlig neu und verändert. Ihre durchgängige Bestimmtheit ist — anstelle von Zeitlichkeit — die Räumlichkeit. Räumlichkeit ist die Weise zeitlosen Auseinander-wesens in einem Für- und Mit-einander, das sich als Spezifikation des Neben- und Nacheinanders gibt. Räumlichkeit ist gekennzeichnet durch Empfindungsferne und Neutralität[159], ebenso wie durch Gestaltlichkeit, Dimensionalität[160]. Aus diesem Charakter der Räumlichkeit folgt unmittelbar, daß es hier keine Betroffenheit, keinen bindenden Anspruch gibt. Es folgt ferner, daß vorstellend und wollend weder Zeitlichkeit noch Größe[161] erfahren werden können. Beides erschließt sich nur in unmittelbarer Betroffenheit. Statt ursprünglicher Zeitlichkeit tritt im Bereiche der Räumlichkeit die Abfolge im Wechsel[162], anstelle der Größe Erstreckung als vergleichende Anmessung auf.

Entzogenheit und Gewähr der Gegebenheit — im Bereiche der Empfindung sich weisend in der Unsichtbarkeit — kündigen sich hier in der Form der Sichtbarkeit und Konstruierbarkeit an, in welcher die personale Wirklichkeit, verwandelt in ontische Sachlichkeit und Dinglichkeit, sich je schon entzogen hat. Aus der Vorstellung und dem Wollen führt kein Weg zur Wirklichkeit. Sie ist das

---

dem Verzicht auf ein gedankliches Zurückgehen hinter die empirische Gegebenheit des Selbstbewußtseins und einer Konstruktion der primären Einheitlichkeit aus durch Abstraktion gewonnenen Teilinhalten" (Bewußtseinsstellung, S. 38).

[157] Die Befreiung von der Bestimmung durch das andere in der Selbstbehauptung erfährt der Mensch als Freiheit, das darin gewonnene Verhältnis zu sich und dem anderen als Moralität. Vgl. Reform, S. 292: „Denn Sinn der Moralität ist im Unterschiede von der bindenden Gegebenheit des Ethos Unabhängigkeit."

[158] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 62: „Ziel des Wollens ist ein Vorstellungsgemäßes, eine Dinglichkeit, ein Seiendes. Es ist aber dieses willentliche Vorstellen kein willkürliches Verhalten, sondern in tiefem Lebensmotive gegründet."

[159] Vgl. Yorcks Raumanalyse in Bewußtseinsstellung, S. 76—79; 128—135. Heraklit, S.277 u. ö. Das Fragment von 1891, Quellen, S. 417—481.

[160] Vgl. Heraklit, S. 248, Anm. 14.

[161] Vgl. Heraklit, S. 241; Bewußtseinsstellung, S. 68.

[162] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 174.

nicht einzuholende Vorausgesetzte, in der Latenz der Empfindung Bewahrte.

Mit diesem Verlust der geschichtlichen Wirklichkeit ist „Dieselbigkeit“ alles Sachlichen, seine „Selbständlichkeit“[163] und die „Einheitlichkeit“ der Gegebenheit im ganzen bzw. einzelner Bereiche erkauft[164]. Solche Einheitlichkeit, gründend in der zeitenthebenden Auseinandersetzung und Aussonderung, hat den Charakter der Synthesis, nicht des Syndesmos. Vorstellend angeschaut, hat sie ein Eines zum Prinzip, dem als Unvordenklichem, weil für den Schauenden nicht nicht zu denken, Unvergänglichkeit zukommt. „Insofern nun das Prinzip willentlicher Provenienz ist, erweist es sich als Ergebnis eines negativen Verhaltens, und demzufolge ist die Prädikatur eine negative.“[165] Daß solch negative Aussage dann doch als positiv empfunden wird, liegt daran, daß die Worte ihren ursprünglichen Gefühlswert nicht verloren haben[166]. Das Prinzip hingegen, das dem in eins begreifenden Griff gleichsam widerständig die Anstrengung abnötigt, wird als μὴ ὄν, als Prinzip der Mannigfaltigkeit, des Nicht-sein-sollenden bezeichnet: „nicht die Existenzialität, sondern die Berechtigung“[167] wird negiert.

Yorck nennt die so erfahrene Gegebenheit im ganzen das Seiende. „Seiendlicher Natur ist die ‚Vorstellung‘, welche in ihrer Einzelbestimmtheit, welche selbst bei dem Absehen von der Zahl, auch als Einzigkeit gefaßt, die willentliche Provenienz in ihrer ausschließenden und fixen Natur erkennen läßt, seiendlicher Natur auch das Vorstellen als solches.“[168] Die Weise, in der das Seiende aufgeht, in der der Mensch mit ihm umgeht, ist das Denken. Das Sich-Geben der Gegebenheit als Seienden, das Sein ist mit dem Denken selbig. „Daher die Möglichkeit der Identifikation von Denken und Sein.“[169] Das Denken aber hat als Faktoren das Erkennen, Wissen und Wollen. Seine Figurationen sind ebenso die Wissenschaften wie die Organisationsformen.

Wird die ontische Weise der Gegebenheit in Vorstellung und Wollen eigens ergriffen und zur dominierenden Bewußtseinsstellung

---

[163] Vgl. a. a. O. S. 117. [164] Vgl. a. a. O. S. 69—74. [165] A. a. O. S. 73.
[166] Vgl. a. a. O. S. 70. [167] A. a. O. S. 74.
[168] A. a. O. S. 118. Vgl. die Terminologie von Braniß, S. 306.
[169] Ebd.

erhoben, so erscheint *das Leben* als Absolutes, als höchster Wert, unbedingten Gutes, welches ebenso Insichständiges wie vom wollenden Subjekte her Gesetztes, Postulat ist[170]. Die Beziehung des Subjektes zum Absoluten und — eingespannt in diesen Rahmen — die Beziehung zu allem Seienden expliziert sich ethisch und dialektisch[171]. Das ethische Verhalten ermißt kraft des vorgebenden Entwurfes, in dem alles Seiende erst als solches, d. h. als Sachliches, Dingliches erscheint, das Sollen im Bezug auf alles und ist in solchem Ermessen zugleich die Kraft, die alles zu durchmessen vermag. Solches Ermessen und Durchmessen ist seinem Wesen nach dialektisch. Denn Dialektik ist „die Kunst der Sonderung, Ausscheidung, ist ihrer Provenienz nach, d. h. als psychische Verhaltung die Zerreißung des σύνδεσμος, die Auslösung des selbständigen Subjektes aus allem Bedingungsnexus, die willentliche Verabsolutierung der Glieder der präformierten Gegensätzlichkeit“[172]. Gerade aber dies geschieht im ethischen Verhalten.

Der Schluß, in dem sich die ontische Gegebenheit — denkend vollzogen — mit ihrem Grunde, dem Absoluten zusammenschließt, ist die Philosophie, verstanden als Wissenschaft: die Metaphysik. Die Typen der Metaphysik sind mannigfaltig, da der vorgebende Entwurf, die Weise des Begegnens von Sachlichkeit, verschiedenartig nuanciert sein kann. Yorck weist etwa auf den Unterschied des griechischen und indischen Denkens hin, jenes war objektiv, aber gestaltlich, geometrisch[173], dieses objektiv, aber ungestaltlich, arithmetisch[174].

Die neuzeitliche Philosophie hingegen entwickelt eine Metaphysik der Kraft und Funktion. Das leitende Entwurfsgesetz dieser ist die Handlichkeit, Brauchbarkeit, Utilität[175].

Metaphysik aller Arten aber hat zu ihrem Doppelgänger stets den

---

[170] Vgl. a. a. O. S. 64: „Das Absolute ist ein ethisches Produkt.“ — Bereits in einem Brief von 1862 weist Yorck darauf hin, daß der „gedachte“ Gott stets „*das* Absolute“ und nicht „*der* Gott“ ist, welches Absolute als Gedachtes immer vom und im Denken und so von Gnaden des Denkens ist. Vgl. Quellen, S. 233.

[171] Vgl. a. a. O. S. 65: „Der ethische Prozeß aber, welcher in gegensätzlicher Abstraktion fortschreitet, diktiert dem Erkennen, welches keine Domäne für sich ist, sondern eine von der Gesamtstellungnahme bedingte Funktion, die dialektische Form.“

[172] A. a. O. S. 112. [173] Vgl. a. a. O. S. 60. [174] Vgl. a. a. O. S. 57 f.

[175] Vgl. Reform, S. 292 f.

Skeptizismus, der die ethische Provenienz der Metaphysik durchschaut, ohne sich daraus befreien zu können[176]. Beides, Metaphysik wie Skepsis, sind Formen von Bodenlosigkeit.

Die Konsequenz des Schlusses aus dem isolierten Vorstellen und Wollen zeigt, daß diese zwei Weisen der Gegebenheit im ganzen nicht unabhängig und gleichberechtigt neben der Empfindung stehen. Sind sie auch nicht rückführbar auf letztere, so setzen sie diese doch voraus und bedürfen — um im Lot zu bleiben — ihrer Kooperanz. Die Stätte solchen Zusammenspiels und zugleich dessen Gestalt ist die Sprache, näherhin das Urteil.

4. Das Urteil und die Bewußtseinsstellungen

In seiner Urteilslehre entwickelt Yorck eine Phänomenologie der Sprache in nuce. Er sucht von den vorausgehenden Überlegungen her das Wesen der Sprache, d. h. das ursprüngliche Geschehen des Sprechens zu entdecken, welches alle abkünftigen Weisen von Sprache fundiert. Leitfaden dieser Analyse ist eine Besinnung auf die Urteilsstruktur.

Im Urteil wird nach Yorck die ursprüngliche Teilung der psychischen Funktionen — und damit die Vielfalt, in der sich die Gegebenheit im ganzen gibt — vollzogen. Zugleich aber ist jedes Urteil Zusammenklang dieser Vielfalt, hervorgehend aus ihrer Kooperanz.

Jedes Urteil besitzt Subjekt und Prädikat. Das Subjekt ist wollentlicher und vorstellungsmäßiger Provenienz. In der Subjektbildung wird ein Sachverhalt herausgehoben und aus dem Fluß des Lebens isoliert. In solchem wollend-vorstellenden Hervorheben aber richtet sich der Sachverhalt als objektiver, in sich stehender auf: „Der Charakter der Subjektivität ist der der Selbständigkeit.“[177] Die hinblickende, projektierende Fixierung ist zugleich die „Unabhängigkeitserklärung“[178] von seiten des Sachverhaltes. In sich stehend ist das Subjekt in den eigenen Umriß und Umfang gesammelt. „Das Substantivische ist das Wesen des Subjektivischen.“[179]

---

[176] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 69.
[177] Bewußtseinsstellung, S. 105. [178] Ebd. [179] Briefwechsel, S. 23.

Im Gegensatz zum Subjekt ist das Prädikat empfindungsmäßiger Provenienz. In der Prädizierung wird die Auseinanderlegung, die sich in der Subjektbildung manifestiert, wiederum zurückgenommen: „Ein Regreß des Progresses — Wiederaufnahme des als Sein Projizierten in der Unsichtbarkeit der Empfindung. Wir können sagen, Aufhebung der Verräumlichung, Verinnerlichung des Geäußerten.“ [180]

Die Andeutungen Yorcks lassen erkennen, was ihm vor Augen schwebte. In der Prädizierung wird der als Subjekt ontologisierte Sachverhalt geborgen in die Empfindung: Das Prädikat trägt wesentlich die Marke der Zeitlichkeit. Geborgen in die Zeitlichkeit, empfängt das Subjekt Ort und Zusammenhang, es gewinnt seine Konkretion[181], seine Zu-ständlichkeit: Es ist gebunden in einen gewachsenen, sich von sich her ergebenden Syndesmos. Die species erscheint im genus, der Herkunft. In der Konkretion des εἶδος durch das γένος beginnt der Sachverhalt zu sprechen[182]. Er sagt jetzt Wirklichkeit aus, während das Subjekt als abstrakter, in sich stehender Sachverhalt ambivalent, in reiner Fraglichkeit nichts-sagend bleibt. Das γένος erweist sich als das Wesen des εἶδος.

Das γένος — als Wesen des εἶδος in sich genommen und abstrakt gesetzt — ist der Begriff im neuzeitlichen Sinne, der Inbegriff dessen, was die Sache ist. Der Begriff trägt seiner Provenienz entsprechend den Charakter der Unsichtbarkeit und der umfassenden, gewährenden Bewegung, die dem Substantivischen — Subjektiven voraufgeht. Der reine Begriff ist konstruktiver Natur[183]. Freilich bleibt der Begriff als solcher ambivalent, alles und nichts sagend, wie das reine Subjekt. Er spricht keine Wirklichkeit aus. In der Antike wurde umgekehrt das γένος gleichfalls als εἶδος gesetzt — Yorck spricht von einer Onomatisierung des Rhematischen[183a] — und das konkrete geschichtliche Ganze so auf eine gestaltliche Idee zurückgeführt.

Nur in der Einheit von εἶδος und γένος, der schwebenden, unfaßbaren Mitte des sich aus den Teilungen in die Zusammengehörigkeit sammelnden Urteils ist die Wirklichkeit offenbar[184]. Yorck

---

[180] Heraklit, S. 278. [181] Vgl. Briefwechsel, S. 22 f. [182] Vgl. Heraklit, S. 248 f.
[183] Vgl. Heraklit, S. 279. [183a] Vgl. Quellen, S. 420.
[184] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 104 f.

wehrt sich gegen die zwei großen Mißverständnisse des Urteils: die griechische Subjektivierung des Prädikats in der platonischen Ideenlehre, wo das γένος zum εἶδος wird[185], und die neuzeitliche Prädifikation des Subjektes, die Radizierung der Bildlichkeit und Räumlichkeit auf die Zeitlichkeit[186].

Indem das Urteil die Doppelung wahrt, wird es zum Orte, an dem die Ur-teilung selbst sich verborgenerweise offenbart. Das Subjekt bringt die je schon vollzogene Diremption der Wirklichkeit in unrückführbare Selbständigkeiten zum Vorschein, im Prädikat bezeugt sich deren geschichtliche Zugehörigkeit. Die Zugehörigkeit der unableitbar Selbständigen aber ist ein Verweis auf die aller Aufspaltung in Selbständiges vorausliegende Einheit des Lebens, das sich in der Partikularität und Bestimmtheit des Selbständigen äußernd je entzogen hat und entziehend gewährt. Die Struktur des Urteils und der Wirklichkeit sind selbig.

Es eröffnet sich von dieser Urteilsanalyse ein eigenartiger Ausblick in das Wesen der Sprache als Stätte des Aufgangs und der Entzogenheit des Lebens, der Differenz von Leben und Tod. Jeder Satz trägt das Stigma des Todes, insofern er seiner Struktur, seinem Sagen nach gebannt ist in die Entäußerung des Lebens und diese Entäußerung wahrt. Dieses wahrende Sagen aber geschieht kraft des sich in der Entäußerung ansagenden und zusagenden Lebens selbst. Alles menschliche Sprechen ist deshalb je schon Antwort, ein Hinauf- und Hinübersagen der Sterblichen zum Leben. Solch antwortendes Sprechen ist von sich her ambivalent: Es kann ein vertrauendes Sich-Geben in den Tod sein im Blick auf das sich zusagende Leben oder ein resignierendes Im-Tode-bleiben angesichts der unendlichen Distanzierung vom Leben. Beides ist durch die Urteilung ermöglicht und macht die letzte Zweideutigkeit der Sprache aus. Sprache ist in diesem fundamentalen Sinne entweder vertrauensvoll, gläubig, hoffend oder resignierend, ungläubig, verzweifelnd.

In der Sprache als einzigem Vollzug der dreifaltigen Weise, wie sich überhaupt gibt, was es gibt, vollbringt der Mensch die Wirk-

---

[185] Vgl. Heraklit, S. 246: „Die Platonische Idee, ihrem Wesen nach prädikativ, stellt sich dem inneren Auge dar als Gegenstand des Schauens, als gestaltet."

[186] Vgl. a. a. O. S. 282.

lichkeit im ganzen, wenngleich in jeweils partikulärer Ausprägung. So ist Wirklichkeit jeweils Wirklichkeit der Hoffnung oder Verzweiflung.

Geht die Urteilung im Urteil auf, so ergeben sich aufgrund der eigentümlichen Verborgenheit der Provenienz, der Frühe des ersten Aktes der Lebendigkeit mannigfache Möglichkeiten, in den Bereich der Provenienz vorzublicken. Yorck nennt die großen, Weltcharakter tragenden Vorblicke, wie sie die griechische Philosophie, das römische imperiale Wesen, den jüdischen Glauben, das neuzeitliche Denken charakterisieren, Bewußtseinsstellungen. Jedes Urteilen und Sprechen geschieht in solcher geschichtlichen Vorgabe.

Bewußtseinsstellungen sind keine Positionen, die der Mensch willkürlich beziehen könnte. Die Bewußtseinsstellung resultiert vielmehr aus dem sich Zu-schicken des Lebens in einer besonderen Gestalt und dem antwortenden Sich-Einlassen des Menschen. Sie ist eine Folge der Ur-teilung und manifestiert sich im Urteil. So sagt Yorck von der griechischen Bewußtseinsstellung: „Daß die Fülle der Lebendigkeit die Okularität zu ihrem Organon machte, durch dies Mittel bestimmt, wie es bestimmend, haben wir als die geschichtliche Bedeutung des griechischen Geistes bezeichnet.“ [187] Die Partikularität vermag Organon der Fülle zu sein, weil sie — aus der Urteilung entspringend — über sich hinausreichend Ort des sich zureichenden Lebens sein kann [188]. Das sich zueignende Leben — vom Menschen ergriffen und bejaht — aber läßt die umfassenden Weisen, die Gegebenheit im ganzen zu vollziehen, die psychischen Vermögen, ins helle Licht der Geschichte treten: „Tritt eine neue historische Epoche ein, so geschieht dies, weil eine der Grundfunktionen der Lebendigkeit gleichsam die Dominante wird.“ [189] Diese Grundfunktion offenbart sich in solchem Geschehen erstmals in allen ihren Zügen. Das Wesen der Okularität hat sich so im griechischen Denken voll dargestellt.

Dieser Deutung der Bewußtseinsstellungen aus der Transzendenz des Lebens widerspricht eine Reihe von anderen Texten bei Yorck. Hier werden die Bewußtseinsstellungen einfach auf die als feste Gegebenheiten angesehenen drei psychischen Grundfunktionen zu-

---

[187] Bewußtseinsstellung, S. 85. [188] Vgl. ebd. [189] Briefwechsel, S. 167 f.

rückgeführt, die der Mensch — wenngleich in der Latenz des Zusammenwirkens — als Naturanlagen je besitzt. So heißt es, die Antike hätte „alle Bewußtseinsstellungen radikaler Art bis auf die letzte eingenommen" [190], als das Christentum eingetreten sei.

Die weltgeschichtlichen Epochen erscheinen so als im Grunde doch alte, nichts Neues bringende Dramatisierungen der drei je schon bekannten Grundweisen der Erfahrung von Wirklichkeit[191].

Es schiene unangemessen, diese eigentümliche Wendung des Yorckschen Gedankens einfach auf einen metaphysischen Zug seines Denkens zurückführen zu wollen. Der Grund scheint vielmehr in der geschichtlichen Bedingtheit seiner Phänomenanalyse zu liegen. Yorck sieht die Geschichte als Kräftekonnex, als Weise von Präsenz und Kraftübertragung, ohne die innere Begrenztheit, den immer auftretenden Kraftverlust, Fremde und Ferne in der geschichtlichen Präsenz hinreichend zu beachten. Es gibt bei der Phänomenanalyse Yorcks Fremdheit nur als Sachlichkeit im Bereich der Vorstellung, nicht im Bereich der Empfindung. Es gibt nicht das Phänomen der versunkenen Welt. Er identifiziert sie höchstens hier und da mit den Antiquitäten, die rein objektiver Gegebenheit sind[192]. Aus dieser Analyse folgt, daß die vergangenen großen Bewußtseinsstellungen für den heutigen Menschen virtuell so da sind, daß er sie völlig als die eigenen vollziehen kann, d. h., sie sind seine eigenen, unveräußerlichen Vermögen. Man mag sich fragen, ob dieser eigentümliche Zug der Analyse zufällig sei. Hegel und Schelling verstanden ihre Philosophie als die Vollendung der griechischen, jüdischen und christlichen Welt. Diese Welten erschienen ihnen nicht als fremde, sondern als *eigene,* und das Christentum als die Inauguration der endgültigen, diese Welten beschließenden Position. Löwith hat dieses Geschehen als die Rekapitulation und den Abschluß einer Epoche gedeutet[193]: Ein letztes, unüberbietbares Sich-Zueignen des bis dahin Selbstverständlichen und Vertrauten, worin dieses zugleich abrückt und sich zu verschließen beginnt.

---

[190] Bewußtseinsstellung, S. 54.

[191] Vgl. die Interpretation von Kaufmann, S. 316, Anm. 94.

[192] Vgl. Reform, S. 285: „Was außerhalb des erfahrbaren Wirkungsverhältnisses steht, ist Gegenstand nicht der Geschichte, sondern der Archäologie."

[193] Vgl. *Karl Löwith,* Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart ^{4}1958).

Yorck hat die epochale Wendung der Geistesgeschichte sehr deutlich verspürt. Er kritisiert den Idealismus — wie alle voraufgegangene Philosophie — als metaphysisches Denken und sucht ein geschichtliches Philosophieren in Gang zu bringen. Aber die Anschauungswelt, aus der er seine Modelle nimmt, ist offensichtlich noch weitgehend die gleiche wie die Hegels und Schellings. Griechentum, römisches Wesen, Judentum, Christentum, die Moderne, all dies bezeichnet — fast noch ohne Riß — seine eigene Welt. So fehlt seinem Denken die Erfahrung geschichtlicher Fremde, und sein Ansatz geschichtlichen Denkens bleibt in einer entscheidenden Wendung stecken.

Daß Yorck solchen Einwänden nicht ablehnend gegenüberstände, zeigen seine gelegentlichen Bemerkungen über den Bedeutungswandel der Sprache[194], die Schwierigkeiten von Übersetzungen, bei denen jeweils nur eine Annäherung erzielt werden könne[195], und schließlich seine Lehre vom Sinn. Sinn ist seinem Wesen nach Motiv, Beweggrund geschichtlicher Bewegung[196], der nie zutage liegt, sondern sich nur in der je neuen Deutung erschließt[197]. Ist Sinn aber in dieser Weise geschichtlich, dann ist jene tote Identität, die Yorck hinsichtlich der psychischen Vermögen behauptet, grundsätzlich aufgegeben.

Entsprechend der Yorckschen Einteilung boten die vorangehenden Abschnitte eine Darstellung der philosophischen „Psychologie"; im folgenden sollen die großen Bewußtseinsstellungen, im Hinblick auf welche Yorck seine Psychologie entwickelt, wenigstens kurz charakterisiert werden.

---

[194] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 164 f.

[195] Vgl. Heraklit, S. 218.

[196] Vgl. a. a. O., S. 219; Briefwechsel, S. 45: „Ich glaube den Sinn, weil das Motiv der Lehre des Augustin von der Gnadenwahl und damit den Unterschied zwischen ihr und der Theorie der Praedestination gefunden zu haben. Aus dem Motiv heraus ist allein alles Leben und so auch lebendiges Denken zu verstehen."

[197] Vgl. a. a. O. S. 184: „Ein Motiv aber ist an sich nie sichtbar, es will immer, auch wenn es aus dem Grunde heraufgehoben ist, verstanden, gedeutet sein."

III

DIE HISTORISCHEN BEWUSSTSEINSSTELLUNGEN

1. Die klassische griechische Bewußtseinsstellung und ihr Gegenspiel

Die griechische Bewußtseinsstellung ist bestimmt durch die Okularität, die Erfahrung der Welt in gestaltlicher Vorstellung. „Es ist, als sei das klarestsehende Auge zu Wort gekommen.“[198] Aus dem Geiste der griechischen Sprache — mit ihrer „beinahe schrankenlosen Verdinglichungskraft“[199] — schafft Homer seine Werke „gestaltfrohen reinen Schauens“[200], während Pythagoras, „der Erfinder des Gedankens des Kosmos“[201], das ästhetische Verhältnis der Gestalten als Prinzip ausspricht und damit den Grund zur Wissenschaft überhaupt legt. Die ἀκμή des griechischen Geistes ist Platon.

Die Okularität als Prinzip der griechischen Bewußtseinsstellung bewirkt, daß die Frage nach der Provenienz entfällt, die Frage nach der Wirkursächlichkeit zurücktritt. Die ἀρχαὶ der ionischen Physiker, das ἄπειρον und das ἕν, εἶδος und οὐσία sind sachlich und bildlich gefaßte Prinzipien, mittels welcher die Wirklichkeit lesbar, zum Logos wird. Von ihnen her kommt der Gegebenheit im ganzen jeweils Einheitlichkeit, Bildlichkeit und Ganzheit zu. Vom Moment des Anderen, wie es in der Empfindung entspringt und — in der Weise der Widerständlichkeit — seinen Sitz im Bereich des Wollens hat, wird abstrahiert[202]. In dieser Abstraktion zeigt sich die in

[198] Bewußtseinsstellung, S. 60. [199] Ebd. [200] A. a. O. S. 61.
[201] Ebd. [202] Vgl. a. a. O. S. 97.

der Vorstellung verborgen wirksame Willensposition. Sie erwirkt, daß das Gegebene als ὄν erscheint — welches in seiner Isolierung ein reines Willensprodukt ist[203] — und der νοῦς entsprechend als das Vermögen, Unvergängliches aufzunehmen[204]. Die Bewegung des Geistes im ganzen zielt auf die Theorie als ästhetische Befreiung. Der Gipfel menschlicher Erfüllung, zu welchem die Ethik zu geleiten hat, ist Kontemplation. Dieser kontemplativen Verhaltung erscheint das Ontische wahr „aus der Unvermeidlichkeit des anschaulichen Vorstellens"[205] — das vorstellende Verhalten kann von sich selbst nicht abrücken —, schön „aus der Empfindung der Opsis"[206] und als höchstes Gut — im sachlichen, unpersönlichen Sinne — aus der Ursprung gebenden Willensposition.

Das nicht einmal von der Skepsis angefochtene Dogma von der Trinität des Wahren, Guten und Schönen offenbart die Kooperanz der drei psychischen Vermögen unter der Vorherrschaft des gestaltlichen Vorstellens.

Dieses Dogma führt zum Grundproblem der griechischen Philosophie: dem Verständnis der Veränderlichkeit, des Werdens, der Wechselwirkung angesichts der gestaltlichen, unveränderlichen ἀρχή. Im Rahmen dieser Problematik deutet Yorck das Denken Heraklits. Die Dunkelheit Heraklits resultiert daher, daß er — die Zeitlichkeit erfahrend — das Band zwischen Ethik und Ästhetik löst und das Sichtbare nicht mehr in fixierender Gestaltenschau, sondern im Flusse der vergehenden Zuständlichkeiten erlebt[207]. Es entschwindet ihm die Möglichkeit der Subjektbildung, wie den Eleaten die Möglichkeit des Prädikats entschwunden war[208]. Gleichwohl bleibt Heraklit dem großen Verbande der griechischen Bewußtseinsstellung zugehörig: Sein Halt bleibt die Ethik[209], und das Prinzip der gestaltlosen Wirklichkeit kann er nicht anders denn gestaltlich, dinglich bezeichnen: im Bilde des Feuers[210].

Den Gegenpol des heraklitischen Denkens bildet die eleatische Position. Sie entspringt einem „Lebenserfordernis" innerhalb der griechischen Bewußtseinsstellung: dem „intellektuellen Sicherheits-

[203] Vgl. a. a. O. S. 87. [204] Vgl. a. a. O. S. 164 f. [205] A. a. O. S. 99. [206] Ebd.
[207] Vgl. Heraklit, S. 228; Bewußtseinsstellung, S. 66.
[208] Vgl. Heraklit, S. 246. [209] Vgl. a. a. O. S. 240. [210] Vgl. a. a. O. S. 229.

bedürfnis“ [210a], welches sie von der Relativität der Wahrnehmungen auf dem Wege der Abstraktion vorwärts trieb zu einem kosmisch-gestaltlich gefaßten Moment der Einheit. Als Endergebnis der Dialektik war dieses Eine gleichsam unfruchtbar, negativ, abweisend. „Die Einheit im Mannigfaltigen, nicht die Einheit des Mannigfaltigen, war erreicht und damit die Harmonie der eigenen Verhaltungen, ein Postulat gerade der griechischen Natur, in Verlust gekommen.“ [210b]

Die Problematik der Sophisten wie das Nichtwissen ihres Gegners Sokrates versteht Yorck aus dem gemeinsamen Unvermögen, mittels der dargebotenen philosophischen Denkansätze die „ontische Basis des Nomos“ [210c] zu finden: Dieser Mangel treibt die Sophisten dazu, den „Nomos des persönlichen Nutzens“ zu proklamieren, während Sokrates sie — jeweils von Zugeständnissen ausgehend — ad absurdum, nicht aber zu einer echten Überzeugung führt.

Die Lösung des heraklitisch-eleatischen Gegensatzes bietet Platons Ideenlehre, die Ausbildung der abendländischen Logik. Angeregt durch Pythagoras, formte seine Anschauungskraft das Prädikat zur Bildlichkeit. „Die Platonische Idee, ihrem Wesen nach prädikativ, stellt sich dem inneren Auge dar als Gegenstand des Schauens, als gestaltet. An dieser Innengestalt haben die Bilder der Außenwelt teil, und diese Anteilnahme liegt tiefer als alle Kausalität, wie denn ein tieferer Ausdruck als der der Zugehörigkeit, des μετέχειν, für die Bezüge der Aussagen der differenten psychischen Funktionen nicht erfindlich ist.“ [211] Indem Platon das Rhema vergestaltlicht, den Zusammenhang von Onoma und Rhema aber als Zugehören bestimmt, wahrt er — mit einer gewissen Einschränkung — den Empfindungscharakter des Prädikats. Die verschiedenen Momente, herrührend aus der strukturellen Differenziertheit des Selbst, aus welchem die eine Bewegung des Urteils erwächst, finden sich in Platons philosophischem Ansatz. Yorck sieht deshalb in Platon, trotz aller Kritik an seiner Metaphysik, den einzigen wahren Logiker unter den abendländischen Philosophen, der den „Logos“, das Wesen der Sprache, noch am ursprünglichsten erfaßt hat.

Die Kritik an der Verbildlichung des Prädikats führt bereits

[210a] Quellen, S. 417. [210b] A. a. O. S. 418. [210c] A. a. O. S. 419. [211] Heraklit, S. 246.

bei Aristoteles zu einer Verkennung der Logik, das Verhältnis der Zugehörigkeit wird verflacht zur Umfangsbestimmung[212], die Ideen werden zu Formen. „Die Explikation der Psyche ist einer Klassifikation der Seinsbestimmtheiten gewichen. Das Band der ästhetischen Empfindung ist in Wegfall gekommen, die Basis der ontischen Artikulation ist nicht mehr das Lebensgefühl, sondern Satzung.“ [212a] Da Seiendes, ὄν, bei Yorck die im projizierenden Denken erfahrene Wirklichkeit meint, so besagt diese Kritik an Aristoteles, daß bei ihm das vorstellende, von der Empfindung, d. h. von allem zeitlich-personalen Erfahren abgetrennte Denken zur vollen Herrschaft gekommen sei. Aristoteles ist für Yorck der reine Metaphysiker, seinem philosophiegeschichtlichen Orte nach ist sein Werk die Synthesis von Platon und Antisthenes[212b].

Die Unfruchtbarkeit des so gewonnenen Lehrsystems treibt den griechischen Geist nach Yorck dazu, eine neue Richtung einzuschlagen. „So trat zur Zeit der Auflösung der Geschlossenheit des Griechentums eine neue Gedankenbewegung mit der Stoa auf, welche an den kongenialen Momenten griechischen Vergangenheitserwerbes festhaltend doch auch dem Konservierten eine andere Färbung verlieh.“ [213] Inneres Prinzip dieser Bewußtseinsstellung ist die Handlichkeit, die Nützlichkeit. Die Gegebenheit erscheint als manipulierbare Kraft. „Die Gestaltlichkeit ist durch die funktionelle Tauglichkeit ersetzt.“ [214] Das Gefüge der Welt bildet keinen Kosmos, sondern einen wirkursächlichen Zusammenhang, dessen Einheit teleologisch ist. Höchstes Bedürfnis — das τέλος — aber ist die Selbsterhaltung. Die Wahrheit ergibt sich als Folge von Impressionen, von Eindrücken auf den Menschen, deren Klärung, Zusammenstellung, die Aufgabe der — mithin formal zu verstehenden — Logik ist. Der Grundtypus des Urteils ist in dieser Logik das identische Urteil — das Urteil ist nichts als die Zerteilung des Subjektes —,

---

[212] Vgl. a. a. O. S. 247.

[212a] Quellen, S. 420. — Zum Begriff „Psyche“ bei Yorck vgl. etwa Heraklit, S. 247: „Die erkennende Psyche ist kosmisch.“ Psyche meint den lebendigen Menschen, die Person, insofern diese entsprechend den drei Grundstrukturen Empfinden, Wollen und Vorstellen in die Wirklichkeit eingelassen und die Wirklichkeit ihrerseits — entsprechend diesen Grundzügen — konstitutiv für sie ist. In diesem Sinne spricht Yorck — wie Dilthey — von der Wirklichkeit als psychophysischer Gegebenheit. Vgl. Briefwechsel, S. 71.

[212b] Vgl. Quellen, S. 420. [213] Heraklit, S. 249. [214] A. a. O. S. 253.

da das wirkende und sich wirkend dem Menschen erschließende Subjekt allein *ist.* Wahrheit bekommt hier den Sinn unvermeidlichen Ergriffenseins, unausweichlichen Zwanges, unabweisbarer Evidenz[215]. Die Einheit der Wahrheit aber ergibt sich — da sie aus einer Affektion der Subjekte erwächst — aus der Übereinstimmung der Vielen. „Das περιέχον der allseitigen Zustimmung mußte die innere Notwendigkeit des kosmischen Bandes ersetzen. Die Allgemeinheit des Nebeneinander tritt als Komplement zu dem Zwangsgefühle des affizierten Subjektes."[216] Grund dieses common sense aber ist das metaphysische Prinzip der Lebendigkeit: der λόγος σπερματικός, verstanden als alles durchwirkende Kraft.

Die stoische Bewußtseinsstellung — das Gegenspiel der klassischen griechischen Verfassung — hat ihr Pendant, allerdings mit gewissen, abweichenden Nuancierungen, im römischen, imperialen Wesen.

Diese Bewußtseinsstellung der Hand — im Gegensatz zu der des Auges — kehrt nach Yorck, freilich in merkwürdig contraponierter Form, im Judentum wieder. Das Gottesverhältnis des Juden ist ein willentliches Dependenzverhältnis „ohne Erfüllung des Gemüts"[216a]. „Tätig und allein historisch ist der jüdische Gott. Die Geschichtlichkeit ... ist in Gott konzentriert."[216b] Sein primäres Prädikat ist die Allmacht, ihm allein fällt die Vergegenwärtigung des Erhofften anheim. „Das Moment der Zeit ist hier gleichsam in eine metaphysische Ferne gerückt, als Zukunft projiziert."[216c] Die Geschichte des Volkes ist eine Geschichte des Unvermögens, eine Leidensgeschichte. „Eine moralische Substanzialität, welche die Aktivität nicht negiert wie das indische Bewußtsein, aber außer sich läßt."[216d] Es scheint, als ob die Yorcksche Interpretation des Judentums stark von der Auffassung seines Lehrers Braniß geprägt sei[216e].

Beide Bewußtseinsstellungen, vom Auge und der Hand, von der Vorstellung und vom Wollen her bestimmt, sind metaphysische Bewußtseinsstellungen. Im Gegensatz zu diesen antiken Grundpositionen ist der neuzeitliche Geist — beunruhigt durch das

---

[215] A. a. O. S. 251. [216] A. a. O. S. 252. [216a] Bewußtseinsstellung, S. 45.
[216b] A. a. O. S. 48. [216c] A. a. O. S. 50. [216d] A. a. O. S. 48.
[216e] Vgl. dazu S. 306. — F. Kaufmann gibt eine Darstellung und Würdigung der Yorckschen Interpretation in: Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, S. 206—209.

Christentum — auf der Suche nach einer unmetaphysischen Stellung, wenn er gleich de facto bis ins 19. Jahrhundert hinein metaphysisch gestimmt bleibt.

2. *Die neuzeitliche Bewußtseinsstellung*

Griechische Okularität und römische Regimentalität waren von der Kirche zu einem Amalgam mit dem neuen christlichen Momente vereinigt worden: „So ergab sich eine allgemeine historische Gestalt, welche inhaltlich und umfänglich universal, zugleich und in Eins Wahrheits- und Willensbestimmung war.“ [217] Die Schärfe der christlichen d. h. geschichtlichen Bewußtseinsstellung, welche alle metaphysische ἀρχή zersetzt, erscheint so eigenartig abgestumpft. Aber verborgen — wie ein Ferment — wirkt das christliche Moment spaltend auf diesen großen Syndesmos. Mit den Reformbewegungen der Franziskaner und Dominikaner, der romanischen und deutschen Mystik etwa von 1300 ab, dem Nominalismus, gewinnt dieser epochale Auflösungsprozeß historische Greifbarkeit. Hier beginnt die Stunde der Neuzeit[218]. „Ikonoklastik ist das gemeinsame Merkmal. An die Stelle des Gedankens der Gestalt trat der Gedanke der Kraft.“ [219] Voraussetzungslosigkeit bestimmt die wissenschaftliche Haltung[220]. So entspringt aus dem Wesen des Christentums als der geschichtlichen Ermöglichung völliger Weltfreiheit[221] — im Gegensatz zum kosmisch bestimmten Wesen antiker und mittelalterlicher Bewußtseinsstellung — jene schöpferische Verhaltung der neuzeit-

---

[217] Reform, S. 291. [218] Vgl. Briefwechsel, S. 83. [219] Reform, S. 288.

[220] Vgl. Briefwechsel, S. 36.

[221] Yorck betont immer wieder, daß das ursprünglichste Prinzip des Christentums die Quelle des neuzeitlichen Geistesgeschehens ist. Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 37; 82: „In dem modernen Bewußtsein haben wir die Konsequenz der absoluten christlichen Innerlichkeit vor uns, welcher alle Existenzialität eine anderes ist, so daß die kritische Stellung, das in Frage stellen ermöglicht wird, woher der problematische und hypothetische Charakter der modernen intellektuellen Lebendigkeit rührt, wie denn diese Wandlung sich auch in dem Wechsel der Bedeutung der Terminologie z. B. bezüglich des Terminus Hypothese ausdrückt; das Hinter-sich-kommen-wollen ist die Tendenz des modernen Denkens, welche auf dem Boden des Ganz-von-sich-lassens und damit der Weltverlassenheit erwächst, während das antike Bewußtsein an und in sich kosmisch ist, den Kosmos als Faktor in sich trägt.“ — Ähnlich Briefwechsel, S. 83 f., 131.

lichen Kritik, die im Humanismus zu einer ersten Scheidung des griechisch-römischen vom christlichen Elemente und zu einer Verwerfung der aus ihrer Vermengung entstandenen Organisationsformen führt. Yorck ist sich darüber klar, daß die Humanisten die Antike nicht auf die Weise der Antike sahen. „In Wahrheit und nach der historischen Kraft, von der individuellen Stimmung einzelner Personen abgesehen, ist es doch eine moderne Anschauung, welche sie dem Altertum unterlegen, und leichtlich würde eine Analyse des historischen Bewußtseins als Resultat ergeben, daß die humanistische Richtung der antiken Denkweise nicht näher stand als die mittelalterliche Anschauung."[222] Gleichwohl erwirkt ihre kritische Arbeit — bei der anstelle der bisherigen Systematik die Methodik als die bewußt entfaltete Frage nach Wirksamkeit tritt — in geschichtlicher Konsequenz eine Freisetzung der vorher gebundenen Faktoren. Diese „Verselbständlichung" — „der religiöse Faktor verselbständlicht sich in der Reformation, der naturale in der mechanischen Naturwissenschaft, der ästhetische in der modernen konstruktiven Kunst, der politische in dem neuen Staatsrecht und der praktischen Politik"[223] — entspringt dem unmetaphysischen Impetus der ganzen Bewegung, der die unrückführbare Selbständigkeit des einzelnen und der einzelnen Bereiche allererst gewahren läßt. Die radikale Freiheit von der Welt, die Verwerfung des Herkömmlichen, die Negierung aller Gestaltlichkeit führt in der Philosophie und den Naturwissenschaften zur Unabhängigkeit von jedem Weltbilde, zur unbeschränkten „Freiheit der Hand"[224], zur Konstruktion eines mechanischen, teleologisch gerichteten Weltzusammenhanges, in dem der postulierte Gott den Platz des obersten „Mechanikers"[225] einnimmt[226]. Die Frage nach der Wahrheit wird zur Frage nach der Gewißheit als eines Konstruktionsergebnisses. Einen gewissen Reflex

---

222 Reform, S. 289. 223 A. a. O. S. 291. 224 A. a. O. S. 292. 225 Ebd.

226 Yorck charakterisiert aufgrund dieses Zusammenhanges solches Denken als moralischen Mechanismus. Vgl. Briefwechsel, S. 168 f.: „Kraft und Nerv der geschichtlichen Lebendigkeit des 17ten und der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts sehe ich in dem moralischen Mechanismus. Ich schreibe diese ungewöhnliche Wortverbindung absichtlich. Der religiöse Reflex ist der abstrakte Theismus. Die Werktätigkeit des arbeitenden Verstandes bildet den Traktus der großen Geschichte. Descartes, Hobbes, Galilei, Huygens, Grotius, Leibniz sind Faktoren und Organe der gewaltigen Bewegung, deren Wesen konstruktiv-erfinderisch ist." — Vgl. auch Reform, S. 292.

dieser neuen Bewußtseinsstellung findet Yorck in der Position Luthers, der aus der radikalen Freiheit des Christen in der Welt, der Ablehnung der Tradition, eine ebenso radikale Bindung an den erfahrenen Gott bejaht, „ein Standpunkt, der notwendigerweise sich reflektieren mußte in einer strengen Prädestinationslehre, welche aber in ihrer Stellung als Dependenz eines religiösen Gefühls nicht die Härte dogmatischer Selbständigkeit gewann“ [227]. Ihren ersten großen und reflektierten Ausdruck findet die neue Bewußtseinsstellung in der Philosophie Descartes'. Die bewegende, ja die „Lebensfrage“ [227a] seiner Zeit stellt er an die Spitze seiner Überlegungen: die Frage nach der Gewißheit. Die Antwort entdeckt er in der cogitatio, dem *tätigen, handelnden* Denken, welches als sich selbst durchschauendes *res* cogitans ist, wie ihm gegenüber alle Wirklichkeit zum Material im Raume wird. Material ist alles Wirkliche, weil es vom sich selbst in Gewißheit behauptenden, handelnden Denken her als reines Widerständliches erfahren wird — alle Gestalt- und Formhaftigkeit entspringt in diesem Falle von der Seite der Kraft her —, und so ist das Widerständliche der Baustoff der Konstruktion. Im Raume ist alles Material, weil der Raum — anders als das antike Raumbild — hier als ex-tensio erfahren wird, als die unendliche Aus-dehnung und Aus-spannung, welche als Pendant der in der cogitatio gesammelten Kraft das Feld ihrer ungemessenen Betätigung bildet. Das willentliche Moment des Sehens, der „in gerader Linie prozedierende Blick, welcher einen Akt der Energie involviert“, überspielt die „Zuständlichkeit der bildlichen Breitenauffassung“ völlig [227b].

Als Material in diesem Raume ist das Wirkliche res extensa, Kraftpunkt, der in unendlicher, geradliniger Bewegung verbleibt, solange ihn nichts Widerständliches ablenkt. Diesem Wesen der Wirklichkeit entsprechend wird die antike Geometrie durch die analytische Geometrie abgelöst, welche die Gestaltenschau durch Größenordnungen ersetzt, die Figuren arithmetisiert. Den Höhepunkt dieser Entwicklung sieht Yorck in der Infinitesimalrechnung, welche die Linie als Bewegung des Punktes, die Fläche als Bewegung der Linie, den Körper als Bewegung der Fläche versteht: Jedes Bild, jede

[227] Ebd. [227a] Quellen, S. 443. [227b] A. a. O. S. 431.

Gestalt ist hier Ergebnis einer Aktion. Waren Punkt, Linie, Fläche der antiken Geometrie Begrenzung und Ende der Gestalt, so werden sie hier zum Ausgangspunkt, Kraftbeginn. Der antike Beweis aus der Gestaltenvergleichung — mittels Gestaltenteilung —, welcher sich im Anschauen ergibt, wird abgelöst durch die konstruierende Determination der energischen Bewegung, welche sich im unbegrenzten Blick erschließt: Die Definition der Parabel und Hyperbel mit ihrem Tendenzcharakter ist dafür bezeichnend. „Die Bewegung erscheint als ästhetischer Creationsfaktor.“ [227c] Das große Symbol der modernen Mathematik ist so die Kurve, das Gegenspiel wenigstens zweier Kräfte: die Veranschaulichung des Willens und seines Widerstandes.

Die Infinitesimalrechnung — geradlinig aus der neuen Raumauffassung erwachsend — ist nun für Yorck zugleich der Index einer weiteren Entfaltung der modernen Bewußtseinsstellung, welche über Descartes' Position hinauslangt. Descartes brauchte als Garanten der eigenen Gewißheit Gott: Er garantiert die innere Verklammerung des tätigen Denkens mit dem Material, die Sinnhaftigkeit des Konstruierens nämlich, welche als teleologische Ausrichtung erscheint. Das Gefüge der Wirklichkeit wie die Verhaltung des Menschen sind mechanisch-teleologisch.

Die mechanisch-teleologische Verhaltung leitet aus innerer Folgerichtigkeit in eine weitere Phase: Das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen als eines Konstruktionsproduktes läßt im Endeffekt von jeglicher Sinnfrage abstrahieren, das ursprünglich zweckbestimmte Beziehungsgefüge wandelt sich zur rein formalen Synthesis. Die Emanzipation der Mathematik von der Mechanik schafft eine Ausdrucksmöglichkeit für diese Auffassung der Wirklichkeit: Der Begriff der Funktion tritt anstelle des Begriffes der Kraft. Damit hat der umfassende Zweckgedanke seine Gültigkeit verloren. Die Wirklichkeit wird „als ein Komplex von Gleichförmigkeiten“ [228], als „Tatsächlichkeit bestimmter Wiederholnisse“ [229] aufgefaßt. Zielgerichtetheit gibt es nur für Individuen, und zwar in Form individuellen Nutzens. Gott als oberstes Ziel und herstellende, einrichtende Wirkursache entfällt. Yorck sieht das Verdienst Leibniz'

[227c] A. a. O. S. 452. [228] Reform, S. 293. [229] Ebd.

darin, diese Weise der Wirklichkeitserfahrung philosophisch verdichtet und erhellt zu haben. „Sollte das Leben einheitlich gerichtet sein, ein gemeinsamer Zweck verbindlich sein, so konnte von dem charakterisierten Bewußtseinsstandpunkte aus die Einheit nur in einer allgemein verpflichtenden Satzung gefunden werden, die Verbindung mußte eine synthetische sein, nicht in dem Logos, vielmehr in dem Nomos gegründet. Hier liegt das historische Motiv des Leibnizschen Systems, speziell der Leibnizschen Theologie vor.“ [230] Nur der alles beschließende Nomos garantiert die Vernünftigkeit der Wirklichkeit überhaupt. Jeder Rest von Bildlichkeit und Stofflichkeit ist aufgehoben. Funktionale Kraft, produktive Größe ist das Wesen des Seienden, diese Kraft aber ist „reine Vorstellungstätigkeit“ [231], intellektuelle, d. h. willentliche Spontaneität. Ontisches und Intellektuelles sind folglich deckungsgleich. Aller Syndesmos ist projiziert zur Synthese, und zwar letztlich zum nomothetischen Verstande Gottes als der alles umspannenden Synthesis. „Damit war alle Logik im Grunde Theologik, wie von dem substanzialen Standpunkte aus alle Logik ontische Metaphysik gewesen war.“ [232] Gegen die scharfe Ausgrenzung aller Sensualität, aller Leidentlichkeit und Motivation erhebt sich „in Rousseau das Gefühl der Eigenlebigkeit. Die Empfindung fühlte und erklärte sich als souverän.“ [233] Sie setzt sich aller historischen Entwicklung als das Natürliche entgegen, sie behauptet sich als Grund aller Gewißheit. Die Einheit der isolierten Individuen beruht auf „freier, nur okkasionierter Satzung“ [234], welche sanktioniert wird durch das Genie als die einzelne, unvergleichliche Naturbegabung. Das Wesen solcher distanzierten, kontemplativen Haltung ist ästhetischer Art.

Yorck sieht in der Entgegensetzung von isolierter Sensualität und neuzeitlicher Intellektualität, wie sie sich nicht nur bei Rousseau, sondern — mutatis mutandis — bei den früheren englischen Denkern [235] ausspricht, die historische Ermöglichung der Kantschen Fragestellung. „Erst das mit Rousseau sich erhebende Bewußtseinsmoment setzte jene in dem Kraftgedanken geeinten Faktoren in

[230] A. a. O. S. 294. [231] A. a. O. S. 301. [232] Bewußtseinsstellung, S. 157.
[233] Reform, S. 307. [234] A. a. O. S. 310.
[235] Yorck analysiert in diesem Zusammenhang besonders die Lehren von Hobbes und Locke, vgl. Bewußtseinsstellung, S. 167—173.

Spannung und ermöglichte die Ansicht von der Phänomenalität der Außenwelt. Hierfür ist empfindungsvolle Kontemplation die Voraussetzung." [236] Das Charakteristikum der Kantschen Kritik ist die rigorose Durchführung des Kompetenzgedankens. Es geht Kant darum, die Anwendbarkeit der Kategorien und so den Grenzverlauf objektiven Denkens festzulegen, die „Grenzberichtigungsresultate" [237] zu kodifizieren. Diese leitende Absicht, welche sich als Kritik der Metaphysik gibt, erwächst selbst aus einer metaphysischen Stellungnahme, einer „ethischen Abstraktion", einem „willentlichen Independentismus" [238]: der Setzung der transzendentalen Subjektivität, wodurch alle Gegebenheit in die Distanz der Objektivität gebannt, alle Einheit zu einer synthetischen — im Gegensatz zur reichgestaltigen syndesmotischen Einheit — uniformiert wird. Da jede aitiologische Fragestellung fehlt, bewahrt Kant die bereits vorgefundene Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Intellektualität. Beide tragen den Charakter metaphysischer Entitäten und werden nur praktisch verbunden, „indem sie nur in ihrer praktischen Vereinigung als gebrauchsfähig erachtet werden" [239].

Indem Kant Raum und Zeit als Anschauungs*formen* bestimmt, der Zeit somit ein Moment der Gestaltlichkeit zuweist, löst er sich nach Yorcks Ansicht aus dem Trend des modernen Denkens, welches auf Arithmetisierung der Geometrie, Rückführung alles Räumlichen, Gestaltlichen auf Zeit als Prinzip des Ungestaltlichen zielt. Hier zeigt sich die nach Yorck viel zu wenig beachtete Verbundenheit Kants mit der Aufklärungsscholastik des 17. und 18. Jahrhunderts [240]. Die Kantsche Kritik bezeichnet so keinen entscheidenden Fortschritt in der Entfaltung der modernen Bewußtseinsstellung.

Auch in dem an Kant anschließenden deutschen Idealismus sieht Yorck nur eine, wenngleich bedeutende Nebenströmung [241] der modernen Bewußtseinsverhaltung. Die Aufgabe, die sich dem romantischen Denken stellt, ist die Versöhnung des Empfindungsmomentes und der Intellektualität. Beide Elemente werden ästhetisch vermittelt, eine Überwindung des metaphysischen Denkens gelingt nicht. Den großartigsten Versuch solcher ästhetischer Ver-

---

[236] Reform, S. 301. [237] Bewußtseinsstellung, S. 78. [238] A. a. O. S. 79.
[239] Ebd. [240] Vgl. a. a. O. S. 77. [241] Vgl. a. a. O. S. 122.

mittlung, den vollen Ernst der Romantik, findet Yorck in Hegels System.

Hegel will die ganze Lebendigkeit in ihrer Mannigfaltigkeit ergreifen, aber die Weise des Ergreifens selbst stellt eine radikale Ontologisierung der Gegebenheit dar.

Der Aufgang von Wirklichkeit, ihr Sich-Zeigen, wird mit dem Denken, verstanden als ἐπιστήμη, gleichgesetzt, das andere „wird von vornherein verdinglicht“ [242]. Solches Denken hat sich der Wirklichkeit je schon bemächtigt, sie in den eigenen Herrschaftsbereich eingebracht. Es ist seinem Wesen nach Macht. Wissen ist Können [243]. Dieses Können wird bei Hegel als künstlerische Mächtigkeit verstanden, als Einheit von Konstruktion und Kontemplation, die sich in produktiver Entäußerung und Gegensätzlichkeit — weil die Bewegung wesentlich vom Willen her bestimmt ist — vollzieht. Dialektik und Logik sind identisch. Die Dialektik aber — das ist Yorcks Kritik — vermag aufgrund ihres negativen Charakters in Wahrheit den Nexus der einzelnen verknüpfenden Wendungen gar nicht abzugeben. Er entstammt vielmehr der Phantasie. „Nicht in der Form der Gegensätzlichkeit bewegt sich der intellektuelle Prozeß jenes Systems, sondern ästhetischer Art sind die Gelenke, mittels welcher der geistvolle Denker die Glieder seiner Weltkette verbindet.“ [244] Begriff und Idee sind unterschiedlicher Herkunft, und das Wesen ihrer Einheit ist Zugehörigkeit und nicht einlinige Identität. So bleibt Hegels Entwurf „ein Faustisches Unterfangen, groß in Tendenz und Wirkung, scheiternd an der inneren Unmöglichkeit, das Leben zu metaphysizieren, Metaphysik zu verlebendigen“ [245].

Die beiden Skizzen der antiken und der modernen Bewußtseinsstellung zeigen, mit welcher Scharfäugigkeit Yorck die geschichtliche Entfaltung des Wirklichkeitsverständnisses im Abendland betrachtet hat. Zieht man etwa zum Vergleich die „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“ in Heideggers Nietzsche-Buch [246]

---

[242] Bewußtseinsstellung, S. 106.

[243] Vgl. a. a. O. S. 127.

[244] Heraklit, S. 236.

[245] A. a. O. S. 235.

[246] *Martin Heidegger*, Nietzsche (Pfullingen 1961) 2 Bd., S. 458—480: Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik.

heran, so zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung in der Deutung[247].

Diese Übereinstimmung ist nicht nur eine Bestätigung für Yorcks Analysen, sie erweist zugleich, daß Yorck mit dem Ausdruck Bewußtseinsstellung einen Sachverhalt bezeichnete, der dem Phänomen, das Heidegger Seinsgeschichte nennt, nahe kommt. Nur die Verwandtschaft des Hinblicks kann in der Beurteilung historischer Phänomene zu ähnlich lautenden Deutungen führen.

Die Darstellung der Yorckschen Deutungen der Bewußtseinsstellungen soll mit dem Versuch beschlossen werden, sein Verständnis des Christentums zu skizzieren. Dieses Verständnis hat ihm offenbar seine philosophische Konzeption allererst ermöglicht. Gleichwohl spricht Yorck davon nur in verstreuten Hinweisen und Andeutungen, eine Psychologie des Christentums schwebt ihm als Aufgabe vor Augen[248], aber er hat nie eine zusammenhängende

---

[247] Vgl. etwa a. a. O. S. 470 f.:
„Das Sein
ἀλήθεια (ἄπειρον, λόγος, ἕν - ἀρχή)
die Entbergung als die ausgängliche Verfügung
φύσις Aufgehen (In-sich-zurückgehen)
οὐσία Anwesen Unverborgenheit
ἰδέα Sichtsamkeit (ἀγαθόν) Ursachheit
ἐνέργεια Werkheit Beistellendheit ἐν-έχεια τὸ τέλος
ὑποκείμενον Vorliegen (von οὐσία her), ἔργον
(Anwesenheit — Beständigkeit — Ständigkeit — ἀεί)
ὑπάρχειν von dem schon-Vorliegen her waltend anwesen
subiectum
actualitas: Das Seiende — das Wirkliche — die Wirklichkeit
creator — ens creatum
causa prima (ens a se)
certitudo — res cogitans
vis — monas (perceptio — appetitus) exigentia essentiae
Objektivität
Freiheit Wille — Vorgestelltheit
praktische Vernunft
Wille — als absolutes Wissen: Hegel
als Wille der Liebe: Schelling
Wille zur Macht — ewige Wiederkehr: Nietzsche
Die Aktion und Organisation — der Pragmatismus
Der Wille zum Willen
Die Machenschaft (Das Ge-stell)."

[248] Vgl. Reform, S. 297, Anm. 6. — Gründer nennt als „die Elemente, aus denen Paul Yorcks kirchliche und theologische Gedanken und Äußerungen" sich gebildet haben: „Lu-

Ausarbeitung unternommen. So können im folgenden Abschnitt nur Fragmente zusammengestellt und auf den in ihnen sich manifestierenden Zusammenhang hin interpretiert werden.

3. Yorcks geschichtliches Verständnis des Christentums

Yorcks Verständnis des Christentums ist geprägt durch sein Bekenntnis zur Reformation, vor allem zur Gestalt Luthers, in dem sich eine unmetaphysische Auffassung des christlichen Glaubens erstmals kraftvoll ausspreche. Ja, er sieht die ganze Bedeutung der Reform in der Entmetaphysizierung und der damit verbundenen Verlebendigung und Freisetzung des Glaubens[249]. So ist seine Stellung zur Reformation und zu Luther nicht unkritisch, wenn er bei ihnen metaphysische Reste oder gar neue metaphysische Verfestigungen entdeckt[250].

Yorcks Kritik an der alten Kirche setzt bei deren Geschichtsbegriff und dem damit verknüpften Begriff der Wahrheit ein.

Der geschichtliche Zusammenhang wird in diesem kirchlichen Denken als ein Annäherungsprozeß an die in Christus geoffenbarte Wahrheit verstanden. Eine stufenweise sich entfaltende Offenbarung, eine fortschreitende geistige Entwicklung leitet auf den Kulminationspunkt der Geschichte hin, von welchem aus alles Vorausliegende nur den Charakter einer Vor-Geschichte, alles Nachfolgende nur den Charakter einer Nach-Geschichte besitzt, „deren Inhalt die Verhältnisbestimmung zu der geschichtlichen οὐσία, zu

---

thertum des 19. Jahrhunderts, mit Bewußtsein der Problematik von Union und Separation; im Zusammenhang damit, daß christlicher Glaube seine geschichtliche Realität nicht nur in der subjektiven Frömmigkeit und der religiösen Existenz des Individuums habe, sondern daß zu ihm die Kirche als institutionelles Gefüge und rechtlich politische Bildung gehöre. Dazu kommen, in den Quellen wahrnehmbar aber noch imponderabiler, die Berührungen mit den anderen Konfessionen: den Katholiken im Hause Olfers und den französischen Reformierten beim Aufenthalt in Paris 1854 ... Schließlich, nicht aber dem Gewicht nach an letzter Stelle zu nennen, theologische Lektüre: Luther, Lutherforschung des 19. Jahrhunderts, theologische Literatur nicht nur des 19. Jahrhunderts" (Quellen, S. 85).

[249] Vgl. Bewußtseinsstellung, S. 36 f.

[250] Vgl. etwa die Charakteristik des Standpunktes von Melanchthon und der ihm folgenden lutherischen Orthodoxie, des reformierten Lehrsystems, Reform, S. 298 f.

der wahr gewordenen Geschichtlichkeit bildet“ [251]. Die Geschichte erscheint als das Werk eines „historischen Demiurgen“ [252], dessen Vorsehung jenen ewigen, aller Veränderung überlegenen Ordo entwirft, der im Laufe der Zeiten abgemessen realisiert wird. Dieser Ordo, das ungeschichtliche Wesen der Geschichte, wird offenbar in der Offenbarung Jesu Christi, wobei Offenbarung hier als die Einrichtung oder Etablierung der Wahrheit ebenso wie als Ansichtigwerden der Wahrheit gefaßt ist. Bei der herrschenden „Synkrasis der Gräzität und Latinität“ ist Wahrheit „in eins als Institution und Erkenntnis“ [253] gefaßt. Der Glaube — als das Sich-Einlassen auf die Wahrheit — hat seine handgreifliche Versicherung an der Kirche als der institutionalisierten Erkenntnis [254]. Eine gewisse Parallele zu diesem Wahrheitsverständnis findet Yorck im Verbalismus der Reformatoren, wo die Schrift in ähnlicher Weise als die vorliegende, gesatzte und damit handliche Wahrheit der Geschichte erscheint [255].

Dieses Wahrheitsverständnis bestimmt die Auffassung des Kultus. Der Kultus ist der repräsentative Vollzug des einmaligen Wahrheitsgeschehens, er ist Manifestation des metaphysischen Herrschaftscharakters der Wahrheit. Zugleich bezeugt sich in ihm die Handlichkeit der Wahrheit, denn Kult ist Weitergabe, Aushändigung der einen Wahrheit. In der Teilnahme am Kult ordnet sich der Mensch dem göttlich etablierten Herrschaftsverbande ein. Er gewinnt Anteil an der Kenntnis der Wahrheit und ist so im Reiche Gottes, im Heil [256]. Die Dogmen als Formulierungen dieser Wahrheit tragen entsprechend Gesetzes- *und* Erkenntnischarakter. Die Gnade

[251] Bewußtseinsstellung, S. 34.

[252] Ebd. [253] Ebd.

[254] Diesen Gedanken von der Kirche als der Versicherung und Garantie göttlicher Gnade findet Yorck besonders bei Augustinus: „Wie Descartes als Garanten Gott braucht, wie Hamilton ebenso wie sein Gegner Mill als Trueholder ihn nötig haben, so war Augustin die Kirche nötig als Gnadengarantie“ (Briefwechsel, S. 144).

[255] Vgl. Reform, S. 298: „Luther hatte zwar von der Tiefe der Heilserfahrung her von dem neuen Testamente gesagt: mag es Hinz oder Kunz geschrieben haben, wenn's nur Christentum bleibt. Er hatte aber auch aus dem Bedürfnisse religiöser Allgemeingültigkeit heraus die eindeutige Sicherheit und absolute Normativität der religiösen Urkunde behauptet und vertreten. Charakteristisch für das die Reform bestimmende willentliche Moment war die Annahme einer unwandelbaren literarischen Satzung an die Stelle geschichtlicher Explikation der Wahrheit, welche die innere Seite der Tradition ist, getreten.“

[256] Vgl. Yorcks Bemerkungen zum römischen Kultus, Tagebuch, S. 96 f., 220 f. u. ö.

als göttliche Huld und Zuwendung kann in diesem Zusammenhange nicht anders denn als Zu-Tat, symbebekotisch aufgefaßt werden[257]. Der Mensch hat sich ja in diesem Verstehen der Geschichte je schon selbst ergriffen und als unabhängig behauptet, indem er die Wahrheit in die Distanz der Gegenständlichkeit verwiesen hat. Die Konsequenz für die Deutung des Lebens und des Todes wurde oben bereits erwähnt[258].

Yorck will mit dieser Kritik keineswegs den Stab über die gesamte vorreformatorische Geschichte der Kirche brechen, er will eine Tendenz aufzeigen, die — immer wieder aufgehoben von ursprünglichen Ansätzen und Aufbrüchen — die kirchliche Entwicklung maßgeblich beeinflußt hat. Im übrigen findet er manche dieser Züge, in einer der modernen Bewußtseinsstellung entsprechenden Abwandlung, in den evangelisch-reformierten Gemeinden, aber auch bei Luther. So zeigt das Gottesbild des lutherischen Katechismus das Antlitz eines göttlichen Legislators[259], wie überhaupt die lutherische Lehre weitgehend durch den Gegensatz zur katholischen Kirche geprägt ist und deswegen oftmals dieselben Gebrechen wie jene in contraponierter Form aufweist. Die Auseinandersetzung selbst hat darüber hinaus die streitenden Parteien in einen noch stärkeren Nomismus verstrickt, da beide auf Selbstbehauptung ausgingen[260]. Luther ist deswegen gar nicht als Lehrgestalt, sondern als „historische Kraft, als geschichtliches Motiv“[261] zu betrachten, als Religiose, der die christliche Freiheit lebte.

Wie ist nun — im Gegensatz zum metaphysischen kirchlichen Denken — die christliche Botschaft zu verstehen?

Die Botschaft von Jesus Christus ist eine geschichtliche Botschaft. Sie wird dort erfahren, wo ein Mensch — in der Grundverhaltung der Humanität als der bereitwilligen Offenheit für die ihn anrufenden Stimmen aus der Geschichte — sich lebendig auf die lebendig wirkende Gestalt Jesu Christi einläßt[262]. Das große Modell solcher

---

[257] Vgl. Briefwechsel, S. 154. [258] Vgl. S. 319, Anm. 104. [259] Vgl. Reform, S. 296 f.

[260] Vgl. Reform, S. 299: „Als Satzung wurde von beiden streitenden Parteien die Wahrheit angesehen und formuliert. Damit griff eine abstrakte juristische Anschauung Platz, und zwar auf katholischer wie auf evangelischer Seite. Das Dogma verlor seine mittelalterliche Freiheit und wurde Rechtssatz.“

[261] Briefwechsel, S. 144. [262] Vgl. S. 328.

personalen Eröffnung und des Ergriffenwerdens von der personalen Mächtigkeit Jesu Christi ist für Yorck Franz von Assisi. „Nach einer sinnvollen Legende, deren Empfindung Giotto auf dem betreffenden Bilde nicht auszudrücken vermocht hat, wird der bambino in den Armen des Heiligen lebendig. Das ist das Sinnbild der Wirkung des großen Menschen: Christus lebendig durch Wiedererlebnis." [263] Die Begegnung mit Jesus Christus — vermittelt durch Wort und Zeugnis — ist eine Begegnung mit ihm selbst, mit dem, was sein Geheimnis ausmacht: jene absolute Zugehörigkeit zum Vater [264], die sein Leben in allen Zügen charakterisiert, ihn bis in den Tod hinein prägt. Gerade in der hingebenden Freigabe an den Tod als höchster Weise, die Gemeinschaft mit allen, auch den sich verschließenden Menschen zu bejahen, findet ja diese Verbundenheit mit dem Vater ihren höchsten Ausdruck. Diese Zugehörigkeit, die sich im Leben und Sterben Jesu bekundet, wird in der gläubigen Begegnung mit ihm erfahren als vom Vater selbst her ereignet: Jesus ist eins mit dem Vater, sein gehorsamer Sohn, weil er der Sohn des Vaters ist, der Vater sich an ihm als Vater erweist. Diese Erfahrung ist transzendenter Art. Sie vollzieht sich im glaubenden, hoffenden Angerührtwerden von jenem göttlichen Geheimnis, das als das Leben selbst allem Einzelnen und Selbständigen je vorausgeht und Menschen und die Welt in ihre Selbständigkeit freigebend sich in die Vordenklichkeit entzogen hat, sich aber gerade in Jesus Christus als jene Zugehörigkeit verheißend zuneigt, die den Menschen in seiner tödlichen Endlichkeit, der Ur-teilung und seiner schuldhaften Versteifung auf diese Endlichkeit, so bejaht, daß sie sich selbst ihm als das Leben seines Lebens und Sterbens zusagt. Der Tod Christi — und die von ihm darin bezeugte Zugehörigkeit zum Vater — voll-endet sich in der Auferweckung des Sohnes und seiner Einsetzung als Kyrios.

Offenbart sich in Jesus Christus die Wahrheit, das Leben, Gott

---

[263] Tagebuch, S. 220.

[264] Vgl. Briefwechsel, S. 144: „Der hinter die fertigen Gegebenheiten zurückreichende lebendige Verband gewährt nun gleichsam das Capital für die Entnahme der dogmatischen Begriffe, welche — und darin liegt das unterscheidene Merkmal zwischen Gnosis und Dogmenbildung — soteriologisch gefordert waren. Daher die Bestimmung Jesu als Sohn Gottes, nach dem lebendigen Verhältnisse absoluter Zugehörigkeit und Abhängigkeit — gegenüber der Fremdheit des Machwerks."

als das Heil des Menschen, so ist diese Offenbarung völlig individuell und gerade so allgemeingültig, d. h. von sich her alle betreffend[265]. Gerade als einzelne aber, als in Freiheit Betroffene und in Freiheit sich Öffnende, werden die Menschen zueinandergeführt, aneinander und an die Welt gebunden, weil sie sich selbst aus jenem großen Ja entspringend und darin einbehalten erfahren, aus dem her ist, was immer ist. Sie werden in ein göttlich gegründetes brüderliches Verhältnis gesetzt, und der erste Charakter der Gemeinde ist der einer Familie. Eine Kirche als Institution scheint Yorck nur durch eine Beimischung von Weltlichkeit entstehen zu können[266].

Dem Wesen der Sprache zufolge, das sich urteilend, d. h. in fixierender Projektion und Aufhebung derselben in die geschichtliche Einheit des γένος vollzieht, und die Wahrheit und das Leben selbst nur über sich hinausreichend ansagen kann, vollzieht sich das Bekenntnis der Gemeinde in der Ausbildung von Glaubenssätzen, einer Dogmatik, welche nur dort richtig verstanden wird, wo sie als ein in die Provenienz weisendes Sprechen aufgefaßt wird.

So distanziert sich Yorck energisch von der Ansicht Ritschls und Harnacks, die Ausbildung der Dogmatik in der frühen Kirche sei einfachhin eine Folge ihrer griechisch-lateinischen Überfremdung gewesen[267]. Sie war vielmehr eine notwendige Lebensäußerung der christlichen Gemeinde, die freilich oft — von der Kirche selbst — metaphysisch mißdeutet wurde. Sollen die christlichen Dogmen recht verstanden werden, so sind sie auf ihre Motive, den lebendigen, geschichtlichen, d. h. auch geschichtlich je neu zu deutenden Sinn hin anzuschauen[268], und zwar im Bewußtsein dessen, daß sie nicht Aussagen über vorliegende Sachverhalte, sondern vor-weisende Ansagen der geschichtlichen Verfassung des Menschen sind, ein notwendigerweise versagendes Sprechen von jenem Spiel der Prove-

---

[265] Vgl. Tagebuch, S. 121: „Daher kann auch, weil das Leben nicht direkt übertragbar ist, wie eine Sache, die von einer Hand in die andere gegeben wird, das Christentum wohl in seinen Wirkungen allmächtig, doch nur individuell sein und darum allgemeingültig, wie der Tod, so innerlich des Todes Tod."

[266] Vgl. ebd. — Vgl. aber die Herrenhausreden, Quellen, S. 297—299, 303, 310, 317—319, in denen Yorck auf eine Trennung von Staat und Kirche drängt und der evangelischen Kirche die Freiheit der „Selbstgestaltung" (a. a. O. S. 299) vindizieren möchte.

[267] Vgl. Briefwechsel, S. 109; 211.

[268] Vgl. a. a. O. S. 42.

nienz, in der der Mensch sich je in Freiheit empfängt, und den verschiedenen faktischen Stellungen, die der Mensch in jenem Spiel einnimmt[269]. In gleicher Weise versteht Yorck auch die Sakramente. In der Erhellung ihres Motivs verschwindet die Gegensätzlichkeit von Zeichen und Sache[270], sie sind dann einfachhin Male der sich eröffnend zueignenden Transzendenz und als solche wirkliche Zeichen des Heiles.

Aus der Yorckschen Auffassung von geschichtlicher Virtualität und Präsenz und aus seiner Lehre vom Motiv ergibt sich sein Verständnis von Tradition. Die Übermittlung der christlichen Botschaft erfolgt wesentlich durch die Tradition, welche die freie personale — und damit die Ursprünglichkeit des Hörenden mit einbeziehende — Zu-eignung Jesu Christi im bezeugenden und bezeugten Worte ist. Als solches Geschehen aber ist sie die geschichtliche Explikation der Wahrheit selbst[271].

Die Tradition wahrt so auf jeder Stufe das Ursprüngliche-Überlieferte im Gewande der Zeit. Weil Tradition — sich vollziehend in der Virtualität historischer Präsenz — die Lebendigkeit und Selbständigkeit des Hörenden je umfaßt, deswegen ist Tradition von seiten des Hörenden notwendigerweise deutendes Verstehen und kritisches Sondern, letzteres verstanden nicht als überlegenes Richten, sondern als Erhellung des ursprünglich Maßgeblichen aus der eigenen, diesem Maßgeblichen zugetanen geschichtlichen Ursprünglichkeit in der Distanzierung und dem damit verbundenen integrierenden Verstehen geschichtlich fremder Ursprünglichkeiten.

Trotz seiner Kritik am metaphysischen kirchlichen Geschichtsbild hat Yorck nicht den Versuch unternommen, das Verhältnis des Alten Testamentes zum Neuen Bunde näher zu klären. Aus seiner Gesamtkonzeption ergeben sich aber leicht die Linien einer möglichen Deutung. Die Heilsereignisse des Alten Bundes tragen — wie alles, was ist — den Charakter unableitbarer Selbständigkeiten.

---

[269] Vgl. a. a. O. S. 154: „Die Dogmatik war der Versuch einer Ontologie des höheren, des historischen Lebens. Die christliche Dogmatik mußte dieser widerspruchsvolle Niederschlag eines intellektuellen Lebenskampfes sein, weil die christliche Religion höchste Lebendigkeit ist. Das nicht adäquate Verhältnis von universaler Lebendigkeit und Vorstellungsgemäßheit erklärt den Charakter der religiösen Wahrheit als Dogma, Wahrheit muß Postulat werden."

[270] Vgl. a. a. O. S. 42. [271] Vgl. Reform, S. 298.

Sie sind nicht aufeinander oder auf etwas außerhalb Liegendes zurückzuführen, da dieses Datum dann gleichsam als metaphysisches Prinzip die Ableitung und Determination der einzelnen Ereignisse gestatten würde. Sind die Ereignisse selbständig in sich, so bilden sie doch einen Syndesmos, eine Zugehörigkeit freier geschichtlicher Art, in der das Frühere maßgeblich das Spätere prägt, in ihm präsent ist, zugleich im Späteren aber seine je neue Deutung erfährt und damit seine Wahrheit entfaltet. In diesem Sinne wäre die christliche Botschaft undenkbar ohne den alttestamentlichen Wurzelgrund, sie wäre von ihm bestimmt und zugleich eine Deutung des alttestamentlichen Heilsgeschehens aus eigener Ursprünglichkeit.

Wenngleich Yorck nicht vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes spricht, so spricht er doch vom Judentum — als einer dem Christentum entgegengesetzten Religion —, er erwähnt den Buddhismus als Beispiel heidnischer Religionen. Er begnügt sich hier mit dem Aufweis ihrer metaphysischen Bewußtseinsstellung — wenn er auch dem Judentum hinsichtlich des Geschichtsverständnisses eine Sonderstellung zubilligt[272]. Die weitere Frage, die sich aus seiner unmetaphysischen Konzeption des Christentums ergibt, stellt er nicht mehr: welche Bedeutung nämlich für den Christen diese Religionen erhalten, wenn sie — als geschichtliche Selbständigkeiten unableitbarer und darum auch unaufhebbarer Art — im Zusammenhang der transzendenten, alle Endlichkeiten und die Marke der Endlichkeit selbst, den Tod, umspannenden Zugehörigkeit gesehen werden, die sich aus der Zusage des Heiles in Jesus Christus ergibt. Die umfassende Freiheit, die sich aus dem Glauben an jene Verheißung ergibt, bedeutet offensichtlich auch die völlige Freigabe all dessen, was es gibt, in seinem Sinn und damit ein Gefordert- und Angesprochen-werden des Christen von diesen Realitäten.

In der Konsequenz des Yorckschen Gedankens müßte eine solche dialogische Offenheit geradezu ein Merkmal des Christen sein, der darauf hoffen müßte, daß in solchem freien Dialog der andere — gelöst aus seiner metaphysischen Bindung — in die gleiche Freiheit

---

[272] Vgl. S. 345, Anm. 216c—216e. — Vgl. ferner *Kaufmann,* Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, S. 206—208.

des Heiles fände, worin sich ihm zugleich die eigene Religion als geschichtliche Realität erst in ihrer ganzen Wirklichkeit, in dem, was sie wahrhaft ist, zeigen würde.

Wenn Yorck diesen Schritt nicht tut, dann zeigt sich hier — von einem anderen Aspekt her — nochmals dieselbe Grenze, auf welche wir bereits bei der Erörterung des Wesens der Bewußtseinsstellungen stießen. Aus dem Horizont seines Erfahrungskreises heraus bedeutet das Christentum für ihn die Eröffnung jener endgültigen, letzten Bewußtseinsstellung, die alle anderen Bewußtseinsstellungen aufhebt. Er sieht nicht hinlänglich klar, wie die Konsequenz seiner eigenen Gedanken von der Ur-teilung eine Vielzahl von Weisen ermöglicht, das selbständige Wirkliche zu verstehen — und zwar aus der Zuschickung und Vorenthaltung des Lebens selbst, wie es die Urteilung bezeichnet. Die transzendente Freiheit des Christen ist so nicht nur Freiheit von allem, von jeder metaphysischen Fixierung, sondern auch Freiheit für alles, insofern die notwendige Relativität und die Vielzahl von Bewußtseinsstellungen ihn nicht beirren, sondern er in der Verheißung des transzendenten Heiles diese vielfältigen Marken der Endlichkeit als ebensoviele Marken des je größeren Heiles bejaht.

IV

RÜCKBLICK: PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE UND METAPHYSIK

Paul Yorck von Wartenburg darf füglich als einer der großartigsten und anregendsten Denker des späten 19. Jahrhunderts bezeichnet werden. Wenn Franz Rosenzweig von dem „neuen Denken" spricht[273], das die abendländische Philosophie mit ihren metaphysischen Fragestellungen ablösen müsse, dann gewinnt man bei der Lektüre des Yorckschen Nachlasses den Eindruck, dieses neue Denken hier gleich einem Quell sprudeln und rauschen zu hören. Yorck ist ein Denker des Konkreten, Leibhaftigen, ein den Ereignissen nachsinnender Mensch. Eine Begebenheit im Familienkreise, eine Gartenlandschaft, die Lektüre geben ihm nicht nur Anlaß zum Nachdenken, sie offenbaren ihm je neu die Wirklichkeit in ihrer Geschichtlichkeit. Daß dieses Denken dennoch kein zerfahrenes, sondern im tiefsten einiges, gefügtes ist, zeigen die vier großen Nachlaßfragmente. Sie bieten einerseits eine gleichfalls konkrete, leibhaftige Besinnung auf die abendländische Philosophie- und Geistesgeschichte, andererseits lassen sie die Strukturen erkennen, von denen her Yorck die geschichtlichen Gegebenheiten zu erhellen sucht: seine Auffassung von der Urteilung des Lebens und von den psychischen Funktionen.

Versucht man — im Rückblick — die zukunftsträchtigsten Gedanken Yorcks zu nennen, so wäre zunächst auf seine Entdeckung des Personalen und der personalen Kategorien hinzuweisen: Von seiner frühen Unterscheidung von Person und Sache[274] an entfaltet

---

[273] Vgl. *Franz Rosenzweig*, Das neue Denken, in: Kleinere Schriften (Berlin 1937) S. 373 bis 398.

[274] Vgl. S. 313.

sich dieser Zug seines Denkens über seine Erörterungen von der Transposition, dem Übersetzen zum Du als der einzigen Weise des Verstehens, der virtuellen Präsenz, bis zur Lehre von der Empfindung — unter welchem Titel er eine Fülle personaler Phänomene untersucht und personale Kategorien entwickelt. Eng verbunden damit ist seine Deutung des Urteils und der Sprache im ganzen.

Als ein weiterer, außerordentlich fruchtbarer Ansatz wären ferner seine Analysen des Denkens zu nennen. Hier zeigt sich nochmals in besonderer Weise die Konkretheit und Leibhaftigkeit seines Verstehens, der „psycho-physische" oder „psycho-historische Blick", den er so oft bei anderen Denkern vermißt[275]: Sind seine Analysen der geschichtlichen Bewußtseinsstellungen — einzelner Philosophen oder ganzer Epochen — nicht der Nachweis dessen, daß Denken jeweils ein Verhalten des ganzen — leibhaftigen und sterblichen — Menschen in der Welt ist? Auge und Hand, Schauen oder Blicken, Konstruieren oder gemütvolles Fühlen, vernehmendes Hören oder Behaupten gehören unablösbar dazu. Hier ist die Helle des Denkens jeweils hell. Zugleich zeigt sich in solcher Besinnung auf die je unterschiedliche Struktur des Denkens, wie der Mensch denkend sich und die Welt verstellen und verdecken kann, indem er sich entwerfend in irgendeiner Hinsicht selbst setzt.

Damit kommt der dritte und vielleicht tiefste Gedanke Yorcks in die Nähe: seine aus dem Glauben entsprungene Überzeugung von der Transzendenz als der eigentlich menschlichen — von Christus her ereigneten — Bewußtseinsstellung, in welcher die Geschichte als Geschichte entdeckt ist. Yorck entfaltet diesen Gedankengang in seiner Lehre von der Urteilung des Lebens und der damit zusammenhängenden Deutung des Todes.

Von diesen drei Ansätzen her gelingt Yorck eine Erhellung der abendländischen Geistesgeschichte, welche in ihrer Form zwar aphorismenhaft anmutet, in ihrer Brillanz und Schärfe aber ihresgleichen sucht in der Literatur des späten 19. Jahrhunderts.

Fragt man nach den Zuflüssen, aus denen Yorcks Denken gespeist wird, so wird man zunächst — nebst Dilthey— seine eigene Familie

---

[275] Vgl. Briefwechsel, S. 113.

mit ihrem eminent historischen Sinn zu nennen haben[276]. Dann aber wäre jene lange Liste von Namen anzuführen, Namen von griechischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Denkern — die Skizzen der verschiedenen Bewußtseinsstellungen legen Zeugnis davon ab —, mit denen Yorck in seiner Turmstube sinnenden Umgang gepflogen hat. So sollen hier nur zwei genannt werden, denen Yorck viel verdankt: Luther und Schelling.

Wenn Yorck von irgendwoher Anstöße zu seinem personalen Denken und zur Charakteristik der transzendentalen Bewußtseinsstellung als der völligen Freiheit und Freigabe — jener Paradoxie, wo das Vorstellen Nicht-Vorstellen wird, Wollen Nicht-Wollen, Empfinden Nicht-Empfinden, ohne Verlust ihrer Kraft und Eigenheit — bekommen hat, dann von Luther. Entsprechend der Schätzung Luthers durch Yorck ist hier nicht in erster Linie an den späten Luther, den Verfasser von Lehrschriften und Organisator der Gemeinden, sondern an den predigenden und auslegenden, eifernden, mahnenden und tröstenden Luther zu denken, der aus der Verbundenheit mit dem gekreuzigten Christus lebt[277]. Fritz Kaufmann hat in seiner Arbeit „Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg", vornehmlich in dem Kapitel „Christentum als geschichtliches Leben"[278], die lutherische Grundstimmung des Yorckschen Denkens durch eine ganze Reihe von Lutherworten zu belegen gesucht, aus denen die Geistesverwandtschaft beider Denker aufleuchtet. So mag es genügen, hier zwei Luthertexte zu zitieren, in denen das, was Yorck die Transzendenz der christlichen Bewußtseinsstellung nennt, und die personale Einheit des Gläubigen mit Christus, der Modellfall virtueller Präsenz, aufleuchten:

> „Es geschicht / das gott eynen menschen / die vorgebunge der schuld / nit lest befinden / vn bleybt / das zappeln vnd vnruge des gewissens / nach dem sacrament wie vor. Hie ist weißlich

---

[276] Vgl. etwa die Briefe, in denen immer wieder von den in der Familie begangenen Gedenktagen die Rede ist, Quellen, S. 206, 222, 258, 262 u. ö.

[277] Vgl. Briefwechsel, S. 16; 144: „M. E. muß er (Luther) als historische Kraft, als geschichtliches Motiv, nicht als Lehrgestalt betrachtet werden, und zwar gar nicht als Lehrgestalt."

[278] A. a. O. S. 56—86.

zu handeln / dan der geprech ist am glauben ... Nu lest got den glauben alßo schwach bleyben / daran soll man nit vortzagen / Sondern dasselb auffnhemen als eyn vorsuchen vnd anfechtung / durch welch gott / probirt / reytzt und treybt den menschen / das er dester mehr ruff vnd bitt vmb solchen glauben ... Alßo lernet der mensch / das alles gottis gnaden sey / das sacrament / die vorgebung vnd der glaub / biß das er hend vnd füß faren laß / an yhm selbs vorzweyffelt / yn lauter gottis gnaden hoff / vnd hafft an vnterlaß."[279]

„Nit allein gibt der glaub ßouil / das die seel / dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll / frey / vn selig / sondernn voreynigt auch die seele mit Christo / als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget / wie S. Paulus sagt / das Christus vn die seel / eyn leib werden / ßo werden auch beyder gutter / fall / vnfall vnd alle ding gemeyn / das was Christus hatt / das ist eygen / der glaubigen seele / was die seele hatt / wirt eygen Christi."[280]

Hilfe zu seiner Analyse des Denkens hat Yorck zweifellos von Schelling erfahren: Seine schon früh auftauchende Charakteristik des Denkens als eines Vorstellens, welches nur das Was, nicht die Person, nur die Möglichkeit, nicht das Daß der Wirklichkeit ursprünglich erfaßt, bildet einen unübersehbaren Hinweis darauf[281]. An dieser Charakteristik hält Yorck — mit gewissen leichten Änderungen — zeit seines Lebens fest. Hier spielt Schellings Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie und der zugehörigen Analyse des Denkens hinein. Schelling selbst war sich bewußt, daß er mit seiner Unterscheidung sich von dem in der abendländischen Philosophie bislang als selbstverständlich geltenden Verständnis des Denkens distanziert. In seiner „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin" — in der

---

[279] Entnommen: Ein Sermon von dem Sakrament der Buße, *Martin Luther,* Werke in Auswahl, hrsg. v. Otto Clemen (Berlin 1950) Bd. 1, S. 182 (W. A. S. 720). Vgl. auch a. a. O. S. 177 (W. A. S. 716).

[280] Entnommen: Von der Freiheit eines Christenmenschen, a. a. O. Bd. 2, S. 15 (W. A. S. 25).

[281] Vgl. S. 313 f.

er zum erstenmal dem breiten Publikum diese Unterscheidung vorvorträgt — spricht er von einer großen, „letzten Umänderung", welche der Philosophie noch bevorstünde[282]. Yorck hat diesen Schellingschen Ansatz verfeinert und differenziert. Die Berührung mit dem mächtigen, oft unterirdisch fortgehenden Strome des Schellingschen Gedankengutes wurde Yorck durch Lektüre und auf mittelbare Weise zuteil — etwa durch den Schellingschüler und Freund des Hauses Yorck H. Steffens[283] und seinen Lehrer Braniß. Das Werk Braniß' steckt ja voller Schellingscher Motive[284]

Aus beiden Überlieferungsströmen seine Anregungen schöpfend, in stetiger Auseinandersetzung mit seinem Freunde Dilthey begriffen, aber ist Yorck selbst zur Quelle eines ursprünglichen Gedankens geworden. So mag zum Schluß die vielleicht verwegen klingende Frage gestellt werden, ob Yorcks Gedanke jenes hohe Ziel, dem er sich ursprünglich zugetraut wußte, voll und ganz erschwungen hat. In einem Brief an Dilthey spricht Yorck davon, daß es jetziger Zeit kein wirkliches Philosophieren gäbe, es sei denn historisch: „Weil philosophieren leben ist, darum — erschrecken Sie nicht — gibt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte — wer sie schreiben könnte!"[285] Aber bedenkt Yorck eigentlich Geschichte? Die Antwort muß wohl mit einem „distinguo" eingeleitet werden. Dort wo Yorck von der Urteilung des Lebens[286] handelt, vom Tode als der Offenbarkeit jener waltenden Differenz, in der der Mensch und die Dinge je sie selbst und selbständig sind, da wird auf die Geschichte selbst hin vorgedacht. Das gleiche gilt dort, wo Yorck das Christentum vom Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung her versteht und darin die freie, alles umgreifende Zusage Gottes hört, die den Menschen in die letzte Freiheit ruft. Hier findet das Denken jenen Ort, an dem die Frage nach der Geschichte selbst allererst gestellt werden kann. Wo Yorck aber die geschichtlichen Bewußtseinsstellungen erörtert, da wird ihm die Geschichte unter der Hand zu einer Entwicklungsgeschichte der

---

[282] Vgl. *Schelling,* Werke, 4. Erg. Bd., S. 460.
[283] Vgl. S. 294, Anm. 6. [284] Vgl. S. 300—308. [285] Briefwechsel, S. 251.
[286] Vgl. den terminologischen Nachweis bei *Renthe-Fink,* Geschichtlichkeit, S. 120—130, daß Yorck wie Dilthey in ihrer Reifephase das Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit unter den Begriffen des Lebens und der Lebendigkeit behandeln.

Metaphysik. Von den Grundstrukturen menschlicher Existenz — dem Empfinden, Vorstellen und Wollen —, her erscheinen die einzelnen Etappen der Geistesgeschichte als eine Folge von menschlichen Verhaltungen. Geschichte wird zu einer Abfolge von menschlichen Verfassungen. Der Fixpunkt aber, von dem aus Geschichte so erscheint, ist die zwar nicht definierte, schweigend aber doch als unveränderlich angesetzte Trias der Strukturen. Die Geschichte wird — pointiert gesagt — auf *den* Menschen — der bekannt ist — reduziert. Aus solcher Reduktion ergibt sich nun erneut eine Philosophie der Geschichte, welche *Wissenschaft* ist. In seinem letzten Lebensjahre — 1896 — schreibt Yorck an Dilthey: „Den Schlußsatz: ‚Philosophie der Geschichte ist unmöglich' sähe ich sehr gern gestrichen... Man muß nur Philosophie nicht als Konstruktion fassen. Ich würde sagen: Philosophie der Geschichte allein ist Geschichte als Wissenschaft. Aller geschichtliche Stoff ist durch empirische Forschung zu ermitteln und zum höchsten Grade der Sicherheit, d. h. zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu bringen Dies historisch Ontische ist durch die lebendige Hinbewegung des Auffassenden zu beheben. Soweit Geschichtsschreibung als Kunst. Die hinzugebrachte gleichsam eingewebte psychologische Analysis gibt die Dignität der Wissenschaft. Der zunächst ontische Stoff ist rein empirisch zu erfassen. Seine geschichtliche Qualität aber wirkt alsbald, sobald die archivalische, kritisch-diplomatische Schwelle überschritten ist, als zugehörig. Die Ergreifung des Stoffes geschieht dem ontischen Charakter des Stoffes gegenüber apriorisch. Aber es ist dies keine abstrakte Apriorität. Die Aneignung ist zugleich eine erweiternde Entäußerung. Ein höherer Vorgang der Vergeschichtlichung des Menschen. Das Erkenntnisorgan aber ist und bleibt der Mensch, und die Erkenntnismittel sind in dem psychischen Kapitale strukturierter Lebendigkeit beschlossen."[287] Indem Yorck als letztes Erkenntnisorgan den Menschen, als die Erkenntnismittel aber das psychische Kapital strukturierter Lebendigkeit ansetzt, hält er sich nicht auf der Höhe der ursprünglichen Bewußtseinsstellung, der Transzendenz, sondern setzt ein geschichtlich geortetes Menschenwesen, eben jenes Wesen des Menschen, welches sich aus dem Rück-

[287] Briefwechsel, S. 223.

blick auf die Antike — auf den okularen Menschen — und auf die Neuzeit — den sich als res cogitans usw. denkenden Menschen — ergibt. Auf dieses, nun weder einfachhin vorstellende, wollende, sondern ebenso fühlende Menschenwesen, welches um die Dimension der Personalität, der Zeitlichkeit angereichert ist, wird die Geschichte bezogen und von dort aus als Geschichte einseitiger Verhaltungen analysiert[288]. Damit aber schlägt solche Aufhellung der metaphysischen Geschichte des Abendlandes um in ein gleichfalls metaphysisches Geschehen: Eine neue Metaphysik des Menschen wird entworfen. Philosophie als Verwindung der Metaphysik ist Metaphysik. Sie läßt das Wesen der Metaphysik ungedacht.

Yorck hat solchen Standpunkt — mit seiner Lehre von der Urteilung — grundsätzlich überwunden, und selbst im oben zitierten Text finden sich Wendungen, welche auf ein unmetaphysisches Verstehen der Geschichte hinweisen: etwa dort, wo Yorck sagt, daß jede „Aneignung eine erweiternde Entäußerung" sei, „ein höherer Vorgang der Vergeschichtlichung des Menschen". Würden solche Ansätze durchgeführt, dann wäre auch jenes „Kapitel strukturierter Lebendigkeit" als je geschichtlich dem Menschen zugefallenes, gerade in dieser Zeit so und so erscheinendes Erkenntnismittel zu bezeichnen, und die darauf aufbauende Wissenschaft wäre in ihrer Geschichtlichkeit erkannt. Yorck selbst hat solche unableitbaren Umschwünge in den Erkenntnismitteln ja angedeutet, wenn er aufweist, wie Sehen in der Antike etwas anderes bedeutet als in der beginnenden Neuzeit, etwa bei Descartes[289]. Die Zusammengehörigkeit beider Weisen des Sehens, das Sich-Zeigen und Sich-Zeitigen der Wirklichkeit auf diese und jene Weise, basiert ursprünglich nicht auf einer je verschiedenartig aktualisierten Struktur — sie wird ja selbst erst gesehen im je so und so gearteten Sehen —, diese Zugehörigkeit ist das Ereignis der Geschichte. Die verschiedenartig aktualisierte Struktur ist nur der aus jenem Geschehen der Geschichte selbst herrührende Reflex. Daraus folgt, daß

---

[288] Daß auf diese Weise auch die ursprünglich entdeckte Differenz des Personalen und Sachlichen verdeckt wird und Personalität als objektives Phänomen erscheint, hat Yorck nicht eigens bedacht.

[289] Vgl. S. 348.

jede Zeit ihre jeweilige Metaphysik besitzt und ihre dieser Metaphysik je zuvorkommende Transzendenz[290].

Es wurde oben bereits auf den für jenes eigentümliche Schwanken des Yorckschen Denkens zwischen einem Bedenken der Geschichte und der Metaphysik möglicherweise maßgebenden Anlaß hingewiesen[291]: Der Ablauf einer geschichtlichen Weltstunde, welche von den Vorsokratikern bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts reicht und in ihrem Vergehen nochmals die Gestalt dieser Welt in einer letzten Einheit und so im verführerischen Anschein vollendeter Ganzheit aufleuchten läßt. Auf die Konsequenzen dieses so merkwürdig neuen und alten Denkens Yorcks für die Deutung des Christentums wurde bereits aufmerksam gemacht[292]. Es zeigt sich darüber hinaus, in welch tiefem Sinne Dilthey und Yorck Zeit-Genossen, einander entsprechende Denker waren, wenngleich Yorck im ganzen wohl den Gedanken der Geschichte kraftvoller und ursprünglicher in ihrem Dialog zur Sprache gebracht hat.

---

[290] Vgl. das folgende Kapitel, besonders S. 383—388, wo dieser Gedanke entfaltet wird.
[291] Vgl. S. 339 f. [292] Vgl. S. 359—361.



E. Geschichte und Offenbarung
Rückbesinnung und Ausblick

I

DAS GESPRÄCH ÜBER DIE GESCHICHTE

Von der Tübinger theologischen Schule bis zu Dilthey und Yorck von Wartenburg

Der Bogen dieser Arbeit spannt sich vom ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bis zum Anbruch unseres Jahrhunderts; er führt von einer Theologie, welche aus der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und der Romantik erwachsen ist und selbst spätidealistische Züge trägt, zur reifen Lebensphilosophie Diltheys, welche die ganze Problematik des Historismus ebenso wie die Ansätze der Phänomenologie in sich birgt; er geleitet schließlich zum Spätwerk des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in dem das geschichtliche Denken — welches sich selbst als Aufhebung eines metaphysischen Denkens versteht — einen deutlichen Ausdruck gefunden hat. Der achtsame Nachvollzug dieser theologischen und philosophischen Entwürfe erweist, daß sich hier Denkern der verschiedensten Herkunft das Seiende im ganzen auf eine neue Weise offenbart. So originell jeder dieser Denker ist, sie stehen doch alle in der Gemeinsamkeit einer Grunderfahrung, welche sich von dem vorausgehenden Verständnis des Seienden unterscheidet. Ihre Arbeit ist der Versuch, diese Erfahrung ins Wort zu bringen. So verbindet diese Männer, die Tübinger Theologen, Droysen, Dilthey und Yorck von Wartenburg, die Einheit eines Gespräches, in dem jeder Teilnehmer auf eigene Art und aus eigener Ursprünglichkeit seinen Beitrag leistet. Welches sind die entscheidenden Wendungen dieses Dialoges?

Das Schlüsselwort, das den Tübingern die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte erschließt, lautet Offenbarung. Das, was ist,

ist Aufgang und Hervorgang des göttlichen Geheimnisses. Es ist das Wesen des Menschen in der Welt, der hörende, antwortende Partner Gottes zu sein, der vom ergehenden Worte Gottes her in seiner Möglichkeit konstituiert ist. Wahrheit ist jenes dialogische Geschehen.

Die großen heilsgeschichtlichen Begebenheiten — als die Wendemarken des gott-menschlichen Gespräches — eröffnen und beschließen weithin sichtbar Epochen menschlicher Existenz. Es wurde oben darauf hingewiesen, wie diese Auffassung von der Geschichte bei den Tübingern auf eigenartige Weise verdeckt und umgebogen wird durch ein Systemdenken, das — vom Christentum als dem Fixpunkt der Geschichte ausgehend — diese zu umgreifen und zu durchschauen erlaubt. Eine andere Grenze macht sich darüber hinaus in der Theologie der Tübinger geltend: Sie entfalten ihre Geschichtstheologie, gestützt auf das Zeugnis der Heiligen Schriften und der theologischen Überlieferung, ohne sich im gleichen Maße um einen phänomenologischen Ausweis ihrer Grundaussagen über den Menschen, die Welt, die Geschichte zu mühen.

Die Phänomenologie der historischen Methode und die daraus erwachsende Deutung des Wesens der Geschichte als ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ und als Bezeugung des Heiligen, welche Droysen in seiner Historik vorlegt, bilden für uns eine erste Antwort auf die sich hier abzeichnende Frage. Bedeutsam erscheint — im Kontext dieses Gespräches — der geschichtliche Charakter des Seienden, welcher sich Droysen aus einer sorgfältigen Analyse der Heuristik, Kritik, Interpretation und Darstellung ergibt. Das Seiende ist kein objektiver, vorliegender und so feststellbarer Bestand. Es ist das jeweils als Ganzheit in einer Welt — und so in und durch anderes — frei und unerzwingbar sich dem Menschen Zeigende. Den Aufgang des Seienden, das Sich-Zeigen als das Grundgeschehen, charakterisiert Droysen als ἐπίδοσις εἰς αὐτό.

Die ἐπίδοσις εἰς αὐτό, welche sich zunächst in der Ausfaltung des Seienden in das Geviert von Stoff, Form, Arbeiter und Zweck vollzieht, faltet sich wiederum ein in die Einfalt, wo im Ereignis — etwa der Darstellung — die dreidimensionale Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als zugeeignetes, unselbstverständliches Geschick erfahren wird. Hier wird die Geschichte

zum Zeugnis des Unsäglichen, des Abgründigen, des Heiligen, das Geschichte gewährend und gebend sich jedem Zugriff des Menschen entzieht.

Aus der Konsequenz des Droysenschen Ansatzes ergibt sich — Droysen hat das nicht mehr thematisiert —, daß der Aufgang des Heiligen — eben als des Heiligen — jene Differenz auftut, welche die Geschichte zum je über alle Grenzen hinauslangenden, freien Griff nach sich selbst ermächtigt, welcher zugleich Freigabe an die Hoffnung ist, sich selbst in der Fülle geschenkt zu werden. Das Paradox der ἐπίδοσις εἰς αὐτό gründet im Heiligen, und zwar ist das stiftende Geschehen, von dem her Geschichte die eine Welt- und Menschheitsgeschichte ist, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Der Droysensche Beitrag — hier nur allzu knapp und im Hinblick auf die im Schlußteil interessierende philosophisch-theologische Problematik referiert — wirkt wie ein starker junger Keim, der die harte Schale der herkömmlichen Metaphysik nur mühsam aufsprengt. Das vielschichtige Werk Diltheys bietet vornehmlich in seiner Metaphysikinterpretaion und der reifen Gestalt der Lebensphilosophie eine Vertiefung jener Frage nach der Geschichte und der Geschichtlichkeit der modernen Wissenschaften, die auch Droysen Anstoß zu seinem Philospohieren war. Dilthey weist nicht nur die Genesis der neuzeitlichen Bewußtseinsstellung nach, er klärt sie durch eine große Konfrontation mit der metaphysischen Verfassung des Menschen und einläßliche Phänomenanalysen.

Seine Erörterungen von Leben und Zeit und die daraus resultierende Erhellung der zeitlichen Struktur von Sinn und Bedeutung, Verstehen und Erleben eröffnen einen neuen Zugang zur Wirklichkeit: Seiendes offenbart sich als Vorgang, als je von „innen" bekannter Wirkungszusammenhang. Eine neue Wesensbestimmung der Natur- und Geisteswissenchaften, der Kunst, Philosophie und Religion, zeichnet sich — wenigstens ansatzweise — in seinem Werk ab. Dilthey erweist sich — vornehmlich in seinem fragmentarischen Spätwerk — als einer der richtungweisenden Denker unserer Zeit. Hört man seine späten Ausführungen über das geschichtliche Bewußtsein und die Hingabe an das Leben aufmerksam und genau, dann wird man hier — verborgen in einer profanen und säkularen

Sprache — Klänge finden, die wenigstens von ferne an Droysens Erfahrungen des Heiligen in der Geschichte erinnern.

Die philosophisch-theologischen Fragmente des Grafen Paul Yorck von Wartenburg bringen — gegenüber dem Werke Diltheys — eine zwar schmalere aber noch durchdringendere Analyse der antiken und modernen Bewußtseinsstellung. Diese Hellsichtigkeit verdankt Yorck einem nochmals radikalisierten Bedenken der Geschichte und der Zeit. Jene Differenzierung der Geschichte, welche sich in der Droysenschen Formulierung von der ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ nur verborgen bezeugt, in Diltheys Unterscheidung zwischen dem Leben und den Objektivationen des Lebens spielt, erfaßt Yorck in aller Schärfe als die Ur-teilung des Lebens, deren unübersehbarer Index der Tod ist, gegen den sich der Mensch nicht sichern kann. Es erhellt von hier aus die Bedeutung, welche die Auferstehung Christi für ihn gewinnt als die grundlose, reiner Gewähr und Huld entspringende Zueignung des Lebens selbst, es leuchtet das Verständnis christlicher Freiheit auf, welche den Menschen frei macht, in der Transzendenz und gerade so geschichtlich zu leben. In diesen weitgespannten Rahmen trägt Yorck seine Reflexionen über die Geschichtlichkeit der Sprache, seine Analyse menschlicher Grundverhaltungen, seine Deutungen der Epoche ein.

Dies sind, soweit sie sich in einer Skizze darstellen lassen, die entscheidenden Beiträge dieses Gespräches über die Geschichte. Man wird die Tiefe und den Reichtum dieses Dialoges aber erst dann recht ermessen können, wenn man in den Worten der einzelnen Gesprächsteilnehmer die vielen Stimmen erklingen hört, die ihnen ihr Sprechen und ihre Sprache mit bereitet haben:

Hegel, Schelling, Schleiermacher, die Romantiker und Spätidealisten, Sailer, aber ebenso die Kirchenväter, die augustinische und thomistische Scholastik, welche in den Tübinger Entwürfen mitsprechen; Humboldt, Fichte und Kant — neben dem schon erwähnten Hegel —, die Meister der historischen Schule — wie Boeckh —, Dante und Augustinus, die Droysen die Geschichte neu sehen gelehrt haben; die frühen griechischen Denker, Heraklit und Platon, dann Luther, Leibniz, Schelling, Braniß, denen Yorck wesentliche Einsichten verdankt. Wollte man schließlich für Dilthey eine gleiche Reihe von Zuspruch schenkenden Weg- und Denk-

genossen aufstellen, so wäre man gezwungen, wenigstens seine Vorrede von 1911 oder die Rede zum siebzigsten Geburtstag auszuschreiben. Aus der Fülle großer Namen, die dort genannt sind, sollen hier wenigstens noch die Dichter Shakespeare, Cervantes, Goethe und die Historiker Thukydides, Macchiavelli, Ranke aufgeführt werden. Alle diese Denker sprechen im Zeugnis der Tübinger, Droysens, Diltheys und Yorcks, von der Geschichte mit, und der Verfasser war bestrebt, die wichtigsten Stimmen wenigstens vernehmlich zu machen.

Rede und Gegenrede eines philosophischen Gespräches aber werden für den schweigenden Zuhörer erst dort zur Einheit, wo sie ihn so in das Zwischen des Gespräches, die sich im Gespräch eröffnende Sache, einweisen, daß er selbst nun diese Sache neu und ursprünglich zu Gesicht bekommt. So soll im folgenden versucht werden, herkommend von den durchschrittenen Gedankengängen, vorzublicken auf das Wesen der Geschichte. Dabei soll vor allem auf jene Züge geachtet werden, welche ein Verständnis der geschichtlichen Offenbarung Gottes ermöglichen. Es versteht sich von selbst, daß dieser Versuch — im Rahmen der vorliegenden Arbeit — nur den Charakter eines Aufrisses haben kann. Er bedarf — davon ist der Verfasser überzeugt — weiterführender, differenzierender Phänomenanalysen.

II

DIE GESCHICHTE UND DER MENSCH ALS ZEUGE DER GESCHICHTE[1]

1. Die abkünftigen Modi von Geschichte

Der Vorblick auf das Wesen der Geschichte kann nur dort gelingen, wo er sich der Freiheit des Hinblicks versichert, d. h. jene abkünftigen Modi von Geschichte zur Seite läßt, welche dem gängigen Denken in der Maske des Wesentlichen begegnen und so die Aussicht verstellen. Eine aufsteigende Reihe solcher Modi wurde im Laufe des Gespräches entlarvt.

Droysens Bedenken der Geschichte wurde in Gang gebracht durch die Frage nach dem Wesen der Historie als neuzeitlicher Wissenschaft. Er fragte nach der Seinsweise dessen, was sich der historischen Forschung erschließt, und zugleich nach der eigentümlichen Weise von Erschließung, welche sich in den einzelnen methodischen Schritten vollzieht. Die Erörterung dieser zwiefältigen Frage ließ die Entsprechung der historischen Forschung und des historisch Erforschten erkennen. Die historische Forschung geht den Spuren und Linien nach, die sich vom historisch zu Erforschenden wie ein Feld ausbreiten. Im Aufspüren dieser Feldlinien, die in die Welt der gesuchten Sache einweisen, aber geht das zu erforschende Gewesene selbst in einer eigentümlichen Weise von Präsenz auf: Es ist präsent als das Vergangene, in Zeugnissen und Überresten sich Bezeugende. Der Vor-Gang der Forschung ist der Auf-Gang der je welthaften Sache.

[1] Mannigfache Anregungen zur Ausbildung der folgenden Gedanken verdankt der Verf. — neben den im Vorwort Genannten — dem Werke Franz Rosenzweigs.

Damit ergibt sich eine erste Abgrenzung: Geschichte ist nicht einfachhin das historische Erforschte und zu Erforschende, eine Summe von objektiven Tatsachen. Nur in einem abkünftigen Sinn kann Geschichte als solch ein Sammelbegriff verstanden werden. Diese Auffassung ist das Resultat einer das eigene Wesen vergessenden Historie.

Geschichte zeigt sich vielmehr anfänglich als Zusammenspiel des geschichtlichen Menschen und der geschichtlichen Sache.

Fragt man nach der Weise des Zusammenspiels, so ergibt sich eine weitere Klärung dessen, was Geschichte ist. Droysen wie Dilthey haben versucht, Geschichte als einen Spielbereich — neben der Natur als einem zweiten Spielbereich — zu denken. Beide Spielbereiche sollten durch eine unterschiedliche Weise des Zusammenspiels konstituiert werden: durch das je verschiedene Woraufhin, auf welches das sich Zeigende vom Menschen angeschaut würde. In seinem Spätwerk hat Dilthey dieses Verhältnis als ein kategoriales charakterisiert, welches den Einzelwissenschaften zugrunde liege, selbst aber durch die Geschichte allererst gewährt werde. Es setzt ja voraus, daß das Seiende sich in irgendeiner Möglichkeit zeige und so ein Mögen wachrufe. Solches Mögen aber ist je Setzung, in der das Seiende als dieses oder jenes gesetzt, das heißt auf eine Voraussetzung hin ergriffen wird. Geschichte aber kann nicht auf eine bestimmte Art sich zeitigender Möglichkeiten und ihres Ergreifens eingeengt werden, sie meint gerade das Ganze solchen Geschehens. Der Gedanke, Geschichte als Bereich zu denken, verbietet sich. Er verdankt seine Entstehung der eilfertigen Identifizierung des Wesens der Geschichte mit dem „Objekt" der Geisteswissenschaften.

Damit enthüllt sich die Frage nach der Geschichte als Frage nach dem umfassenden und stiftenden Spiel, in dem Seiendes sich allererst als solches oder solches zu zeigen vermag und entsprechend ergriffen werden kann. Als Fundierung allen Ergreifens von Möglichkeiten kann solches Spiel nicht ein hier oder dort, jetzt oder später Mögliches sein. Es ist das Spiel des Seienden selbst, in dem dieses aufgehend für den Menschen da ist. Es ist das Spiel des Menschen selbst, in welchem er für das Seiende offen ist. Dieses Spiel hat den Menschen und das Seiende, es spielt den Menschen und das Seiende.

Die Frage nach der Geschichte fragt nach jenem „Zuvor", welches Mensch und Seiendes so fügt, daß sie einander offen und zugewiesen sind.

Dilthey und Yorck, haben in ihrer Metaphysikkritik aufgewiesen, daß die Frage nach diesem „Zuvor" nicht als Frage nach dem Grunde gestellt werden darf. Die Frage nach dem Grunde ist die Frage nach dem Grund der Möglichkeiten von ...

An dieser Stelle wäre folglich nach dem Grund der Möglichkeit von Seiendem als solchem oder von Offenheit des Menschen für Seiendes überhaupt zu fragen. Beide Fragen aber sind im Grunde selbig, sie führen zu dem selben Grunde und heben sich selbst auf. Die Frage nach dem Grund der Möglichkeit von Offenheit setzt fragend die Offenheit voraus als jene Helle, in der der Grund aufgehend sich allererst zeigen kann. Der Grund, angezielt als die Voraussetzung der Offenheit, setzt die Offenheit voraus. Das gleiche Resultat ergibt sich bei der Frage nach dem Grund der Möglichkeit von Seiendem als solchem. Da Möglichkeit je Möglichkeit von Seiendem ist, so ist mit dem Gedanken des Grundes von Möglichkeit bereits der Gedanke des Seienden gesetzt. Nur von der Setzung des Seienden her läßt sich eine Voraussetzung des Seienden denken.

Die Frage nach dem Grunde bewegt sich so stets im Kreise von Setzung und Voraussetzung. Das, was solches Fragen nach dem Grund der Möglichkeit des Seienden bzw. der Offenheit des Menschen in den Blick bekommt, ist die letzte Voraussetzung, d. h. die äußerste Möglichkeit von Setzen überhaupt, welche alle übrigen Möglichkeiten, alle sonstigen Weisen von Setzen durchwaltet und in einen Zusammenhang versammelt. Dieser Grund blitzt als Möglichkeit jeweils auf in dem, was *ist* — im Seienden in seiner Offenbarkeit —, er ist insofern nicht einfach menschliches Gemächte, sondern vom Menschen gemochte und ergriffene Möglichkeit.

Diltheys und Yorcks Interpretationen der *Metaphysik* — von den griechischen Anfängen bis zum deutschen Idealismus und der in den modernen Einzelwissenschaften verborgen wirkenden Metaphysik — erheben den je verschiedenen Charakter von Grund oder Voraussetzung und die sich daraus ergebenden epochalen Weisen von Auseinander-Setzung des Menschen mit dem, was ist. Solche Auseinander-Setzung hat stets den Charakter einer Unterordnung

dessen, was ist, unter den sich der Wirklichkeit bemächtigenden Menschen. In der Auseinander-Setzung erscheint der Grund als der je nur näherungsweise zu erreichende, da er die immer schon vorausgesetzte, ermöglichende Möglichkeit ist. Als ermöglichende Möglichkeit trägt er die Züge von Es-haftigkeit, schwebender Wesenhaftigkeit. Das auf ihn hin und von ihm her gesetzte Seiende geht jeweils in seiner Möglichkeit, d. h. als mögliches Seiendes und so gleichfalls in einer Es-haftigkeit und schwebenden Wesenhaftigkeit auf. Der eigentümlich sachhafte Zug des Seienden und seines Grundes hatte sich im Laufe der vorliegenden Untersuchung etwa darin bezeugt, daß der Mensch in solchem Begründungszusammenhange Individuum, psychophysische Lebenseinheit genannt wurde, von dem nur Kräfte und Eigenschaften feststellbar wären, während der Grund als das Absolute, als Geist, Humanität oder auch als wollend-fühlend-vorstellende Menschennatur erschien.

Dieser es-hafte Charakter offenbart sich vollends, wo die Weise von Zeitlichkeit bedacht wird, die in der Geschichte waltet, wenn letztere als von einem Grunde aus ermöglichtes Geschehen aufgefaßt wird, das im Begründen des Grundes seine Einheit besitzt. Wo das Seiende auf eine letzte Voraussetzung als ermöglichenden Grund gesetzt ist, da ist es selbst, soweit es ist, grundhaft, d. h. gründend und begründet. Das Seiende im ganzen bildet einen Begründungszusammenhang. Jeder Begründungszusammenhang besitzt den Charakter einer unumkehrbaren Folge. Das Seiende im ganzen erscheint in der Verfassung des Nach-ein-anders. Dieses Nacheinander ist ein eines, umgreifendes, da das Gefüge der Begründungen sich von einem letzten Grunde her ergibt, in dem alles Gründen begründet ist. Das eine umgreifende Nacheinander wird entworfen — der Dialektik von Setzung und Voraussetzung entsprechend — von einem gesetzten Seienden als dem Festgesetzten aus. Es eröffnet sich von da aus als die unbegrenzte Möglichkeit von Festsetzung und Bestimmung der Abfolge von Seiendem. Solche weitergehende Festsetzung, fortschreitend von einem zum anderen, ist nichts anderes als die radikalste Einbeziehung dessen, was es gibt, in den Gang zum Grunde. Denn bei dieser Bestimmung wird das Seiende nicht als es selbst, sondern als reines Anderes gefaßt, d.h. es wird erblickt im reinen Absehen von ihm auf den ermöglichenden Grund hin,

von dem her — entsprechend der Voraussetzung — das Seiende überhaupt ist. So — angesichts des Grundes — seiner selbst entäußert in die reine Äußerlichkeit, ist das Seiende das Andere, als solches aber das schlechthin Vergleichbare. Das Vergleichbare ist das im Blick auf ein Gleiches in Anmessung und Abmessung Feststellbare. Das Nacheinander als Verfassung des begründeten Seienden ist so die unabsehbar sich dehnende Möglichkeit — die Erweckung von Mögen und Vermögen —, das Seiende als Folge von Vergleichbarem festzusetzen, d. h. das Seiende als Zeitliches — im Sinne der Chronometrie — zeitlich festzustellen. Solche Fixierung vollzieht sich in Rückblick und Vorschau: Der Rückblick stellt fest, was zu einem bestimmten Zeitpunkt war, die Vorschau plant, was begründeterweise zu einem gegebenen Termin sein soll. Der oben aufgewiesene Charakter der Es-haftigkeit und schwebenden Wesenhaftigkeit des Seienden enthüllt sich hier ganz: Diese Zeitlichkeit ist die Es-haftigkeit in ihrer letzten Radikalität. Das Seiende ist als Zeitliches das entäußerte Äußerliche, das Andere seiner selbst. Zeitlichkeit als Es-haftigkeit offenbart den Sinn von Sein, wo Seiendes als Seiendes vom und zum Grunde gesetzt ist: Sein meint Möglich-Sein als Ermöglicht-Sein. Entsprechend den verschiedenen Weisen von Möglichkeit entfaltet sich der Sinn von Sein in eine Reihe von Spielformen, die verschiedenen Typen der Metaphysik.

Die Skizze der Frage nach der Geschichte in der Gestalt der Frage nach dem Grunde zeigt, wie das Seiende in seiner Offenbarkeit und die Offenheit des Menschen auf Seiendes als solches hier jeweils eingeengt bleiben. Geschichte — gedacht in der Weise des von einem letzten Grunde her gegründeten Geschehens — ist lediglich ein abkünftiger Gedanke, eine Möglichkeit, die sich als Mögen und Vermögen aus einem Ursprünglichen erhebt. So ist dieser Gedanke möglich — er ist nicht absurd —, aber er führt nicht zur Geschichte selbst hin. Es ist folglich sinnwidrig, Geschichte ursprünglich etwa als Entwicklungsgeschichte von einem vorausgesetzten Grunde her zu denken, sie als Schöpfungsgeschichte — Schöpfung hier im Sinne eines Her-Stellens verstanden — von einem absoluten göttlichen Grunde her zu deuten. Das setzende, fassende Denken bekommt Geschichte gar nicht in den Blick. Wie aber ist die Geschichte dann zu denken?

2. Das Wesen der Geschichte

Die Frage nach der Geschichte hatte sich als Frage nach dem umfassenden Zusammenspiel von Seiendem als Seiendem und dem Menschen gestellt. Soll diese Frage nicht als Frage nach dem Grund gestellt werden, so muß das Zusammenspiel selbst bedacht werden. Dilthey hat zur Bezeichnung des eigentümlichen Da, in dem das, was es gibt, für den Menschen da ist und der Mensch sich zu dem, was es gibt, verhält, das Wort Innesein geprägt. Mit diesem Wort ist gesagt, daß der Mensch sich je schon in einem hellen, offenen Raume findet, in dem ihm und dem Seienden Raum eingeräumt ist, und zwar so, daß der Mensch der eingeräumte Raum des Seienden, das Seiende der gewährte Raum des Menschen ist, und beide in sich stehend einander angehen. In solchem Angehen zeigt sich das, was ist, wird jene Anmessung möglich, in der der Mensch je mit dem Seienden übereinkommt ins Selbe, und so Mensch und Seiendes da sind als sie selbst. Das Innesein enthüllt sich als Geschehen. Dieses Geschehen ist näher zu charakterisieren.

Vom Menschen her führt der Gang dem Seienden entgegen. Der Gang durchläuft und versammelt durchlaufend jene Bereiche, in denen das Seiende als es selbst sich allererst zeigen, als Seiendes sein kann, das Seiende zeigt sich ja, indem es ist. Diese Bereiche, angefangen vom kleinsten Zusammenhang über die großen Gemeinsamkeiten bis hin zur Welt in allen ihren Dimensionen, dem Seienden im ganzen als einem Waltenden, sind dem Gang keine äußerlich vorliegende Bahn. Sie sind dem Gang — in welchem allein ihre Offenheit west — innerlich, sie sind das Gängige des Ganges. Gleichwohl erschließt und eröffnet der Gang jene Bereiche nicht in reiner Ursprünglichkeit, sie sind vielmehr die sich darbietenden Bereiche des Gangbaren und von alters her auf manche Weise Begangenen. Der Gang bewegt sich so jeweils in einem Vor-Gang. Das Versammeln der offen Bereiche in ihrer Offenheit, das Einräumen des Raumes für das Seiende, geschieht in einem Vor-Raum, der gegeben ist.

Dieser Gang des Menschen, durch den Seiendes sich als Seiendes zeigen, Seiendes sein kann, kommt in Gang nur im Angang des Seienden. Nur weil es das Seiende gibt, nur weil Seiendes als Seien-

des winkt, ist der Mensch Zu-Gang auf das Seiende. So aber bringt das Seiende jene vielfältigen, sich ein- und umschließenden Bereiche mit, in denen es aufgehend als es selbst erscheint. Diese Bereiche sind Mit-Gift. Es gibt sie nur, indem es angehendes Seiendes gibt. Sie sind Vor-Gabe, jenes „Zuvor", in welchem das Seiende als Gabe allererst gegeben ist. In Gabe und Vor-Gabe aber ist dem Menschen gegeben, Mensch zu sein.

Innesein geschieht so jeweils als Gang in einem Vor-Gang, als Gabe in einer Vor-Gabe. Gang und Vor-Gang, Gabe und Vor-Gabe sind selbig. Der Gang geht den Gang dessen, was es gibt, der Vor-Gang ist die gewährte Vor-Gabe. In diesem Geschehen ergeht der Mensch, ist das Seiende Ergebnis.

Solches Ergehen und Ergeben wahrt den Menschen und das Seiende: Es liefert sie nicht aus, alteriert sie nicht, sondern entläßt sie in das, was sie sind, es wahrt sie in die Wahrheit. Der Gang des ergehenden Menschen, gewährt von dem, was es gibt, ist der Weg des Verdankens, welcher das Gegebene hütet, es in sich wahrend an es selbst zurückgibt, so die Gabe als Gabe achtend. Das sich zutragende Seiende, aufgehend im Gang des ergehenden Menschen, verdeckt den Menschen nicht. Ihn brauchend läßt es ihn vielmehr den sein, der er ist. So ist dieses Geschehen Freigabe. Es ist die Freigabe, in der der Mensch sich freigibt, indem er — zur Freigabe ermächtigt im Aufgang des Seienden — dieses freigibt auf es selbst hin. Das Freigeben und die Ermächtigung zur Freiheit sind kein zum Menschsein und Seiendsein hinzukommender spezieller Akt. Die Freiheit ist das Mensch- und Seiendsein selbst, wenn anders diese Ergehen und Ergeben sind.

Wird dieses Geschehen ernsthaft gedacht — nicht nur vorgestellt —, dann ereignet sich hier ein eigentümlicher Umschwung: Die Rede, daß der Mensch ergehe, das Seiende Er-gebnis sei, entpuppt sich als ein vorweisendes Sprechen, das auf das Geschehen nur hindeutet, weil es sich in der Distanz einer Unangemessenheit hält. Die Unangemessenheit waltet darin, daß von „dem Menschen", „dem Seienden" wie von Allgemeinheiten gesprochen wird, wo es sich um den in seine Freiheit sich gebenden Menschen handelt, der frei, d. h. je als er selbst, Seiendes frei gibt. Damit ist auch Seiendes nicht von jener schwebenden, distanzierten Es-haftigkeit, es ist das

den Menschen Betreffende, ihn Angehende und von ihm Bejahte. Es ist das Zugehörige, die Freiheit Ermächtigende und Bindende. Diese konkrete Bedeutung der Worte muß im folgenden beachtet werden, da sonst die ganze Ausführung erneut als eine objektive, distanzierte Wesensbeschreibung der Geschichte verstanden werden könnte.

Die Freiheit, in der der Mensch — sich freigebend — freigegeben ist in die frei sich gewährende Gabe des Seienden, ist die Offenbarkeit des Endes dessen, was ist. Die Endlichkeit zeigt sich zunächst als Grundlosigkeit. Die Freiheit läßt das, was in ihr freigegeben ist und dieses Freigeben selbst als das Staunenswerte, das schlechthin Unselbstverständliche, erscheinen. Es gibt kein Fundament, keine Basis, auf der sich der Mensch und das Seiende erhöben. Sie schweben in der Freiheit dessen, daß es sie gibt. Versuchte sich der Mensch an sich selbst oder anderem zu halten, so käme dieser Halt immer schon zu spät, da er aus der Freigabe erwüchse. Der Mensch und das Seiende sind grundlos.

Weil der Mensch seiend das Da des Seienden ist, unterscheidet sich seine Endlichkeit von der Endlichkeit des Seienden. Die eigentümliche Endlichkeit des Seienden offenbart sich darin, daß das Seiende aufgehend sich in seinem Sinn entbirgt. Sich in seinem Sinn entbergend, geht das Seiende als Etwas auf. Etwas meint hier — dem oben Dargelegten zufolge — das Seiende in seinem konkreten Sinn, welches das Zugehörige des Menschen ist. So verstanden, bezeichnet Etwas das Seiende in seiner Entborgenheit. In diesem Hervortreten des Seienden als Etwas aber ist das Seiende, sofern es *ist*, gerade verborgen. Das Etwas ist Gegebenheit, die — hervorgehend aus dem Geben — dieses zurückläßt. Das Sein des Seienden sinkt nie ab zur Gegebenheit. Es hält so an sich, daß es nie das als Gabe Ausgehändigte wird. Geht das Seiende als Etwas auf, so ist solcher Aufgang die Offenbarkeit des Endes des Seienden, denn aufgehend zeitigt sich das Seiende in seinem Sinn, bis es — aufgegangen in seinen Sinn und so sein ganzes Was enthüllend — vergangen ist. Der Aufgang des Seienden ist ein Aufgang ins Vergehen. Das gezeitigte Was ist die Vergangenheit des Seienden, als Zugehöriges des Menschen hat es sein Wesen im Andenken.

Die Endlichkeit des Menschen erweist sich in der Umkehr dieses

Weges. Indem der Mensch das Seiende in seiner Entbergung als Etwas sein läßt, so aber das Da des Seins des Seienden ist, ist er sich selbst entrückt und entzogen. In der Spitze des Da lebend, ist der Mensch im Ende aller Endlichkeit, im Tode. Er lebt in der Verborgenheit aller Entbergung. Weil der Mensch im Tode ist, darum zeitigt er sich nicht in einem Sinn, als Was oder Etwas. Es bildet zwar jedes menschliche Dasein unter einer gewissen Hinsicht eine Sinnfigur. Der Grund dafür liegt darin, daß das Seiende, aufgehend in sein Was, die ganze Vielfalt in ihm schlummernder Möglichkeiten aufblitzen läßt. Der Gang des Menschen ist so die Erweckung seines Mögens und Vermögens. Der Gang, welcher das Seiende freigibt in das, was es ist, und so das Sich-frei-geben des Menschen als Freisein ist, bestimmt sich — angesichts der Möglichkeiten — zu Mögen und Vermögen, d. h. zur Setzung. Das zweieinige Geschehen des angehenden Seienden und des ergehenden Menschen führt unausweichlich zur Wirklichkeit, zum gründend-begründeten Gewirk im voraussetzenden Wirken des Menschen. Aber diese Wirklichkeit ist keine zweite Stufe, in welche sich das ursprüngliche Geschehen auflöst. Die Wirklichkeit ist der Schleier dieses Geschehens. Diese Schleierhaftigkeit der Wirklichkeit, ihren verhüllend-enthüllenden Charakter, entdeckt der Mensch im gleichen Sein-lassen des Seienden in seinem Was, aus welchem die Wirklichkeit entsprang. Denn Sein-lassen meint ja ebenso *sein*-lassen, zulassen, bejahen wie ablassen und unterlassen. Graf Yorck von Wartenburg hat dieses Paradox des Seinlassens wie folgt charakterisiert: „Das Wollen als Nichtwollen, ohne Einbuße der Kraft, frei, weil radikal bestimmt im Gegensatz zu der Autonomie, denn Autonomie und Freiheit sind Kontrarietäten, das Empfinden als Energie unter Verzehrung des Pathologischen ohne Verlust der Reizbarkeit, das Vorstellen ohne Gegenständlichkeit und doch nicht leer, die gesamte Funktionalität in höchster Lebendigkeit aber gleichsam gegen sich gerichtet ...“ [1a]

Wo der Mensch in dieser Gelassenheit das eigene Wirken und Setzen vollzieht — in welchem sich die Möglichkeiten des Seienden entbergen —, da führt solches Tun nicht einfach zu Seiendem als

---

[1a] Vgl. S. 324, Anm. 128.

möglichem und vermochtem. Vielmehr ist das Wirken durch die Gelassenheit zurückgebunden in das ursprüngliche Ergehen des Menschen, und das Gewirkte bleibt damit eingebunden in den Aufgang des Seienden als Etwas, als Sinn.

Webend im Gewirk der Wirklichkeit, bildet so der Mensch eine Sinngestalt aus, ohne doch in seiner Gelassenheit damit völlig identisch zu sein. Sie bietet nur einen Zugang zu seinem Geheimnis. Der Mensch ist immer mehr als ein sinnhafter Gehalt, mehr als das Werk seines Lebens. Deswegen hat auch der verstorbene Mensch seinen Ort nicht einfachhin und ausschließlich in der Erinnerung der Angehörigen oder der beschreibenden Historie — wie ein vergangenes Seiendes. Die Bedeutung des Gestorbenen erschöpft sich nicht in einem bestimmten Was. Die Pietät — als Grundverhaltung der Lebenden — und die Ahnen-*Verehrung* weisen auf dieses Mehr hin.

Freilich kann der Mensch sich selbst auf eine Rolle hin entwerfen, sein Leben als Zeitigung eines Sinnes ansetzen — gerade weil er im Tode, im Ende alles Endlichen ist und damit in der Verborgenheit aller Entbergung —, in solcher Wendung aber verleugnet er sich selbst. Ja, er zeitigt sich in solchem Versuch nicht einmal als Sinn, sondern als so und so Möglicher, der als solcher auch nur von der Möglichkeit des Todes bedrängt ist: Er setzt sich als Gesetz.

So zeigt sich die Endlichkeit des Menschen als ein Vergehen in den Aufgang. Der Mensch kommt je aus dem Angang des Seienden her, d. h. aus der Zeitigung des Seienden als Sinn — und so jeweils aus der Vergangenheit —, und blickt vor in den Aufgang des Seienden, sein Da. Im Angang des Seienden entschwinden ihm die Möglichkeiten, vergeht sein Gang — das Seiende freigebend — in die Herkunft des Seienden.

Der zweieinige, gegenläufige Weg des Menschen und des Seienden, welcher sich als in Freiheit ergehender, grundloser, endlicher erwiesen hat, ist durch einen eigentümlichen Richtungssinn gekennzeichnet: das Richtungsgefüge von Vergangenheit — Zukunft und Gegenwart. Dieses Phänomen, welches bereits beiläufig erwähnt wurde, ist nun eigens zu bedenken: Der Weg des Menschen und des Seienden ist die Zeit.

Das Seiende und der Mensch sind dabei je auf eigene Weise zeitlich. Das Seiende — aufgehend in seinem Was und gerade so

seiend — vergeht. Sein Aufgang waltet im Sprung seines Kommens, er ist das Künftige des Seienden, sein vollendetes Was das Vergangensein. Als solchermaßen Zeitliches aber ist das Seiende wesentlich welthaft. In seiner Welthaftigkeit expliziert sich seine Zeitlichkeit: Das als Was, d. h. in die Vergangenheit vergehende Seiende ist wesentlich das in die Sonderung sich Sondernde, in die Einzelheit sich Vereinzelnde, das Endliche. Solches Enden aber meint Grenzen.

Das Seiende weist, aufgehend in sein Was, in das Angrenzende und Begrenzende als den Bereich des anderen, in dem es in seiner Endlichkeit sein Wesen hat. Seiendes ist von seinem zeitlichen Wesen her Vielfältiges, Vieles. Sich als Was zeitigend, ist es von Nähe und Ferne, Fremde und Verwandtschaft zu anderem durchwaltet. So gehört es in ein letztes Umgreifendes, Vergängliches, die Welt. Die Welt als sich zeitigendes Seiendes im ganzen, als letzter washafter Zusammenhang, ist selbst nichts Bestimmtes mehr, kein Was, sondern das Stimmende, in dem jedes Was ein Bestimmtes ist, in Stimmigkeit und Unstimmigkeit mit dem anderen steht. Die Welt gehört als jenes zuvor Waltende, in dem ein Was als Was sich allein voll entfalten kann, auf die Seite der Vergangenheit. Welt ist immer Vor-Gabe. Sie ist der Vor-Raum, den der Sprung des Seienden ins Kommen sich je schon ersprungen hat. Weil vom Seienden als Vor-Gabe eines eigenen Vorgehens her ereignet, vergeht Welt je in Welten, und Welten sind Weltgezeiten. Jede gezeitigte Welt wahrt und bezeugt die Weltgezeiten als das Wohin und Wohinein der Zeitigung des Seienden.

Der Weg des Seienden, seine Zeitigung in Welt und Welten, ist das Ergehen des Menschen, sein Gang. So ist der Mensch je eingelassen und freigegeben in die Welt als das Stimmende, damit aber herkommend aus Welten und Gezeiten. Sein Gang ist je Gang in einem Vor-Gang. Der auf solche Weise aus der Vergangenheit herkünftige Mensch läuft auf das ihm zu-kommende Seiende zu — welches in seinen noch nicht gezeitigten Möglichkeiten die Zukunft birgt —, da er im Da des Seienden, im Aufgang, im Künftigen sein Wesen hat.

Herkommend aus Welten und Welt, kommt der Mensch aber aus *seiner* Vergangenheit, welche Vereinzelung, Sonderung, Vielfalt ist: Der Mensch ist seiner Herkunft nach nur als Menschheit zu denken.

Gerufen ins Da, in die Helle des Seienden — welche der Ort der Freiheit und des Todes ist — aber ist der Mensch unverwechselbar er selbst in der Gemeinschaft der vielen Menschen: du und ich, wir. Die Zeitlichkeit des Menschen tritt zutage in seinem Selbst-Sein.

Aus dem bisher Erörterten ergibt sich die Bedeutung von Zeit. Zeit meint nicht ein Was — etwa eine Qualität — oder ein Seiendes. Sie ist nur in einer abkünftigen Weise das Nacheinander von Seiendem, welches aus dem Blick in den Grund in die Möglichkeit vergleichender Anmessung versetzt ist. Zeit ist das Zumal des Aufgangs des Seienden ins Vergehen und des Vergehens des Menschen in den Aufgang. Zeit ist der Weg selbst. Dieser Weg ist keine Straße, die der Mensch unter die Füße nehmen könnte, keine Bahn, die das Seiende entlang käme. Der Mensch und das Seiende *sind* — auf je eigene Weise — dieser Weg. Das Sein ist ihr Weg. So bezeichnet Zeit das Sein. Zeit und Sein sind selbig. Der Weg, Sein oder Zeit, ist nicht aussagbar und so einzuholen in die Sprache und ins Denken, da er das Bewegende allen Denkens und Sprechens ist, in dem es Denken und Sprechen und alles zu Bedenkende und zu Besprechende erst gibt. Sein und Zeit können an-denkend nur angerührt werden. Im Ereignis von Sein, Zeit, sind Welt und Welten, Mensch und Menschheit.

Von diesen Erwägungen her läßt sich nun vorläufig und thesenhaft sagen, was Geschichte ist: das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, welches einbehalten ist ins Ereignis des Seins und der Zeit. Die so verstandene Geschichte ist auf doppelte Weise verborgen und entzogen: Sie ist verborgen unter dem Schleier der abkünftigen Modi von Geschichte, welche in ihr fundiert sind. Nur durch diese hindurch kann der Mensch zur Geschichte selbst finden. Das ergibt sich aus dem Wesen des Seinlassens, welches zum Gange des Menschen gehört. Geschichte kann so nur immer gegen den falschen Anschein der Wirklichkeit, des Selbst-verständlichen, bezeugt werden. Der Mensch vermag Geschichte nur anzusagen in einem hinweisenden Sprechen, das den Hörer einweist in das Seinlassen der Wirklichkeit als der Wirklichkeit der *Geschichte*. In solchem Bezeugen aber ist die Geschichte nochmals die verborgene, weil sie das Gefüge der ins Ereignis einbehaltenen Welt und Welten, des Menschen und der Menschheit ist. Dieses Gefüge selbst ist die

Verhüllung des Ereignisses, insofern das Ereignis sich gleichsam nur von seinem Saum her, dem ergehenden Gefüge, ankündigt. Als ereignishaftes Gefüge vermag der Mensch die Geschichte nur als verborgene zu bezeugen, und umgekehrt gilt, daß Geschichte nur licht wird im Zeugnis des Menschen.

So wäre Geschichte zu bestimmen als das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, welches — einbehalten ins Ereignis des Seins und der Zeit — im Zeugnis des Menschen licht wird.

3. Der Mensch — Zeuge der Geschichte

Der Mensch vermag das Zeugnis von der Geschichte nicht nur zu geben. Er ist als Da des Seienden, d. h. aber als Sterblicher und Freier, als Ich und Du, *wesentlich* Zeuge der Geschichte inmitten der geschichtlichen Wirklichkeiten. Die Geschichte ruft ihn zum Zeugen. Die Zeugenschaft bezeichnet das geschichtliche Wesen des Menschen.

Wo der Mensch Zeugnis ablegt, da sagt er in Verantwortlichkeit und Freiheit jenes, was nicht in die überprüfbare und darum den Charakter der Verantwortungslosigkeit tragende Objektivität versetzt werden kann. Gilt dies von jedem Zeugnis, in dem irgend etwas bezeugt wird, so gilt es in einer letzten Radikalität vom Zeugnis der Geschichte; denn hier wird jenes Ereignis bezeugt, von dem her allein es gibt, was es gibt. Ist der Mensch von Wesen Zeuge der Geschichte, so ist er durch die Geschichte, welche ihn zum Zeugen ruft, begabt mit einer letzten, alles umfassenden Verantwortlichkeit. Solche Begabung aber ist er selbst: ich und du. Ich bin — weil ich bin und als der, der ich bin — verantwortlicher Zeuge der Geschichte. Du bist — indem du du bist — unersetzlicher Zeuge der Geschichte. So ist der Mensch in reiner Ursprünglichkeit er *selbst* von der Geschichte her. Als er selbst aber ist der Mensch hingewiesen auf die anderen Menschen, Welt und Welten. Nur dem Mitmenschen in Welt und Welten zugewandt, ist er Zeuge des ereigneten *Gefüges*, welches die Geschichte ist. Sein Zeugnis wird erst dort wahrhaftig, wo es geschieht auf den hörenden Mitmenschen hin, der aus seiner Welt, seinen Welten kommt. Zeugnis geschieht

so in *Reden und Hören.* Das Ereignis der Geschichte erweist sich als jenes Geschehen, welches das Gefüge von Mensch und Mensch, Mensch und Menschheit je und je fügt. Das Zeugnis selbst besitzt Ereignischarakter. Es hat seinen Ort im Zwischen von mir und dir inmitten von Welt und Welten. Die Rede des Zeugnisses wird deshalb immer in irgendeiner Form die Anrede sein. Zeugnis ist angehendes, betreffendes Wort. Das Hören des Zeugnisses unterscheidet sich seinerseits wesentlich von der Bereitschaft, sich informieren zu lassen. Dieses Hören geschieht im *Sich*-Öffnen, im Wagen und Aus-Setzen seiner selbst. In diese Offenheit des Redens und Hörens ist die Welt je einbezogen. So gilt: Erst dort, wo Menschen sich als Zeugen begegnen — im Hören und Geben des Zeugnisses von der Geschichte —, sind sie einander wesentlich, weil einander im Wesen geöffnet, hat ihre Begegnung geschichtlichen Charakter. Wo Menschen sich so begegnen, da begegnen sie einander in ihrer Ursprünglichkeit und Unersetzlichkeit, in ihrer letzten Verantwortung und Freiheit, in ihrem geschichtlichen Selbstsein: Sie begegnen sich als Ich und Du. Umgekehrt ist zu sagen: Wo Menschen sich als ich und du begegnen, da bezeugt sich — in irgendeiner Weise — Geschichte, da bist du, da bin ich in irgendeiner Weise Zeuge der Geschichte, da trägt die Begegnung den Charakter des Ereignisses — wie die Geschichte, die sich in dieser Begegnung bezeugt.

Die Worte „ich“ und „du“ meinen in diesem Zusammenhang nicht den in seiner Selbstheit sich als diesen oder jenen behauptenden, einem anderen entgegensetzenden Menschen. In solchem Gebrauch der Worte würde die menschliche Wirk-lichkeit zur Sprache gebracht. Diese Worte meinen hier vielmehr den in der Gelassenheit ursprünglich ergehenden Menschen: ich, der ich da bin — du, der du da bist. Diese Worte sind keine Aussageworte, sondern Nennworte, die dich, mich, die im aussagenden Reden nie zu sagenden, nennen. Die Worte belassen dich und mich in der Verborgenheit des Da, gerade so sind sie geschichtliche Worte, erklingend in der wirk-lichen Zweideutigkeit allen Redens.

Was im Gespräch zwischen dir und mir besprochen wird, das wird gleichfalls genannt: Das Seiende wird durch das Nennen freigegeben in das, was es ist, da das Nennen das Unselbstverständliche, Staunenswerte, frei sich Gewährende und so An-sich-Haltende

nennt. Und so bezeugt sich auch in solchem Besprechen Geschichte, da das Seiende hier als geschichtlich ereignetes erfahren wird.

Dem Zeugnis der Geschichte, welches sich auf irgendeine Weise überall ergibt, wo Menschen einander und die Dinge der Welt nennen, tritt zur Seite — gleichsam als negativer Verweis — jene Vergessenheit der Geschichte, welche im Gewirk des wirkenden Menschen waltet. Die unaufhebbare Not des Wirkens, aus der Voraussetzung heraus nie zur restlosen Verwirklichung des Gewirkes zu kommen und so in wirklicher Not zu verbleiben — in der Distanzierung vom anderen Menschen und vom Seienden —, läßt die Wirklichkeit im ganzen als lastendes, irgendwann einmal tötendes Geschick erfahren und bezeugt damit — gleichsam im Kehrbild — den Ereignischarakter der Geschichte.

Vom Wesen des Menschen als des Zeugen der Geschichte her tut sich ein Blick in das geschichtliche Wesen der Gemeinschaft, der Sprache, des Festes, auf.

Jede Gemeinschaft — im Unterschied zu irgendwelchen Vergesellschaftungen, welche im Bereich der Wirk-lichkeit entstehen können — erwächst aus einem Zeugnis der Geschichte und einem Hören dieses Zeugnisses, d. h. dort, wo ein Mensch einem anderen begegnet. In solchem Zeugnis erfahren sich der Sprechende und der Hörende, einbehalten in das selbe Geheimnis als dem allem Sinn verleihenden Ereignis. Das Bindende der Gemeinschaft ist das Ereignis selbst.

Dieses Ereignis aber kann nur bezeugt werden im Wort, das das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit sagt. Daraus folgt, daß es Rangunterschiede in den Zeugnissen gibt, entsprechend der einbeziehenden Kraft, in der dieses Gefüge angesagt wird, und entsprechend der Lauterkeit, in der im Gefüge selbst das Ereignis an-klingt. Es gibt da die kleinen Zeugnisse, welche nur eine kleine Welt, den engen Lebensraum einiger Menschen umspannen, und es gibt die großen „weltgeschichtlichen“ Zeugnisse, in denen große Welten, ja Weltgezeiten und ihre Menschentümer umgriffen sind. Entsprechend solchem Umfang wird die aus dem Zeugnis entspringende Gemeinschaft sich erbilden. Zugleich kann dieses Zeugnis mehr oder weniger lauter und rein in das Ereignis einweisen. Aus dieser Reinheit und Lauterkeit ergibt sich die Tiefe, in welche die

Gemeinschaft einführt, und zugleich die Unverbrüchlichkeit, welche aus der erfahrenen Tiefe die Glieder der Gemeinschaft aneinander bindet.

Aus der Lauterkeit und einbeziehenden Kraft des Zeugnisses, welches Tiefe und Umfang der Gemeinschaft bestimmt, ergibt sich die Weise, wie hier das sich in seinen mannigfachen Sinn zeitigende Seiende in die Wahrheit gegeben wird. Im Zeugnis und in der aus dem Zeugnis lebenden Gemeinschaft wird ja das in die Vielfalt seines Was vergehende und so den Menschen angehende Seiende in seinen Aufgang zurückgegeben, und so erhält alles Was, alle Stimmigkeit und Unstimmigkeit, den Ort.

Im Zeugnis — und folglich in der Gemeinschaft — ist jeweils die Richte der Welt und des Menschen aufgerichtet. Das Zeugnis ist je ein richtendes Wort. Solchen richtenden Charakter aber besizt das Zeugnis nur, weil es Geleit und Weisung in das Ereignis als Herkunft des Seienden und Künftigen des Menschen ist. Das richtende Wort ist heimholender Zuspruch.

Aus dem erörterten Verhältnis vom Zeugnis des Zeugen zur Gemeinschaft, den Menschen und der Welt erhellt das geschichtliche Wesen der Sprache. Alle diese Beziehungen sind offensichtlich sprachlicher Art. Unter Sprache wird hier nicht nur das gesprochene oder geschriebene Wort — im technischen Sinne — verstanden. Der Mensch — Zeuge der Geschichte — ist vielmehr von Wesen her ergehendes Wort, Verlauten des Ereignisses und so im gleichen Zuge Hörer des Wortes, Vernehmen des Ereignisses, welches sich im Fügen des Gefüges von Welt und Welten, Mensch und Menschheit — in der Begegnung von ich und du, im nennenden Freigeben des Seienden — lautlos ankündigt. Ich bin Zeugnis, bin Wort, du bist Zeugnis, bist Wort. Die verschiedenen Weisen der Mitteilung, das Sprechen, Schreiben, Winken, das Feiern und Arbeiten, das Musizieren, Malen usw., sind nichts als die verschiedenen Register dieser Sprache. Die Sprache ist so von jenen Strukturen durchzogen, die sich vom Menschen als Zeugen der Geschichte her ergebn. Sie ereignet sich im Zeugnis als dem Lautwerden des Ereignisses im Reden und Hören. Sie kommt je aus Welt und Welten her, trägt deren Gepräge und ist je mein Sprechen, das du hörst in dieser Begegnung. So geschieht Sprache je als Reden auf dich in deiner

Welt zu, als Hören aus deiner Welt und deinen Welten her. Als solches Zwischen versammelt die Sprache Menschen und Welten. Sprache ist je Gefüge der Geschichte, dem stets ein eigener Rang innewohnt.

Das Ereignis der Geschichte, welches sich im Zeugnis, in der Gemeinschaft, in der Sprache schenkt, wird gewahrt im Fest. Das Fest trägt den Charakter der Begehung. Es ist das währende, wiederkehrende Gedächtnis der Begebenheit, in welcher das Gefüge der Geschichte in seiner staunenswerten Unselbstverständlichkeit aufgegangen ist und von da ab die Gemeinschaft und ihre Sprache prägt.

Die Feier hat ihr Wesen im Rühmen. Sie rühmt das, was es gibt: Welt und Welten, Mensch und Menschen, entsteigend der freien Gewähr der Geschichte. So vollzieht sich die Feier in der gelassenen und lassenden Freude und im Heiteren des Ereignisses. In der Feier nimmt die Freiheit Gestalt an, da die Menschen hier einander in ihrer unableitbaren Ursprünglichkeit aus dem Ereignis gelten lassen und dankbar annehmen. Die Feier wahrt die Gemeinschaft und führt in ihre Wahrheit. Sie bewegt sich jenseits der Wirk-lichkeit, jenseits des Gesetzes, durch welche Menschen einander untertan machen.

Zugleich enthüllt sich in ihrem Rühmen der ganze Adel der Sprache, das unsägliche Ereignis von Geschichte zu verkünden. Die festliche Sprache ist von ihrem Range her nennende, preisende, vielleicht beschwörende, aber nie einfach informierende, verfügende Sprache.

Die eigentümliche Zeitlichkeit des Festes offenbart den Ereignischarakter der Geschichte nicht minder. Das Fest gedenkt des Gewesenen, aber die vergangene Begebenheit ist der Ort des Ereignisses, welches den Lauf der Zeiten als Aufgang einbehält und entläßt. So bringt der Lauf der Zeiten immer wieder den Festtag mit sich, vom Fest her aber bemessen sich die Zeiten, da im feiernden Gedenken die Sinnhaftigkeit der Geschichte offengehalten wird.

Das Fest geleitet so von sich her immer wieder in die Alltäglichkeit, welche die Zeitlichkeit des sich auf die Möglichkeiten des Seienden einlassenden, setzenden und wirkenden Menschen ist. Zugleich wahrt die Feier als je wiederkehrendes Fest der alltäglichen Wirk-lichkeit den Charakter des Hindurchganges, da diese Zeit

vom Fest her gemessen wird, vom Fest her ihre Bedeutung erhält. Das Fest ist so der Ort der Richte und des heimholenden Zuspruchs von Welt und Mensch.

Der Mensch — Zeuge der Geschichte, Sprechender und Hörer des Wortes, Feiernder in der Gemeinschaft — ist der wesentlich gefährdete Mensch. Er ist ständig in der Gefahr, alles zu verlieren, indem er im Gewirk der Wirklichkeit sich selbst, das Du, das Seiende im ganzen verwirkt. Dieser Versuchung, welche ihn zum falschen Zeugnis versucht, kann sich der Mensch nicht entziehen, da seine Einkehr ins Ereignis stets Gang durch die Wirklichkeit ist. „Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura . . ."[2]

Zwei Möglichkeiten falschen Zeugnisses bedrängen den Menschen. Ein erster Typ falschen Zeugnisses besteht darin, daß die Rede des Zeugen nicht wahrhaft auf den anderen hin geschieht. Der Bezeugende fürchtet sich, weil er spürt, daß er in der bezeugenden Anrede sich selbst lassen muß, ausgesetzt ist ins Geheimnis. Darum spricht er zwar zum anderen, aber in einer Sprache, die den anderen nicht angeht und so ihn selbst vor der alles einbegreifenden Offenheit des Ereignisses abschirmt. Diese Art falschen Zeugnisses entfaltet sich in alle möglichen Weisen des Verschweigens und Aneinander-vorbei-lebens. Es verfestigt sich in der Konvention der einzelnen miteinander oder ganzer Gruppen. Niemand nimmt den anderen damit im Grunde ernst und fordert ihn und sich folglich auch nicht heraus in die Freiheit der Begegnung.

Ein solches Dasein weiß nichts mehr vom Glanz der Feier, es kennt nur den herkömmlichen Termin der Zerstreuung und Abwechslung als Einteilungsmarke der dahinschwindenden Tage. Das feierlose Miteinander bringt eine schwebende Eshaftigkeit mit sich, da hier ein jeder nur im jeweiligen individuellen oder gesellschaftlichen Gesetz, dem eigenen Entwurf von Zukunft, begegnet und so nie als freies, ursprüngliches, sich schenkendes Du erfahren wird.

Ein zweiter Typ falschen Zeugnisses entsteht dort, wo das ereignete Gefüge in Unwahrheit angesagt wird, das heißt: nicht als das in der verborgenen Gewähr des Ereignisses bewahrte Gefüge bezeugt wird. In solchem Zeugnis wird das Gefüge absolut gesetzt. Das

[2] *Dante-Alighieri,* La divina Commedià, hrsg. v. E. Laaths (Berlin-Darmstadt o. J.) Inferno, c. I., S. 63.

Zeugnis wird zur Proklamation eines Machtanspruches, in dem der Zeuge zugleich mit dem Gefüge sich setzt und behauptet. Ein solches falsches Zeugnis wird dann zwar auf den anderen Menschen zugesagt, aber es gibt ihn nicht frei, sondern will ihn einfach dem eigenen Machtbereich einordnen. Das Reden des Zeugen ist nicht aus dem Geiste des Hörens geboren.

Dieser Art des falschen Zeugnisses entspricht die Lüge, das im Gewirk verstrickte, zweckhafte Miteinander der Menschen zur hohen Form der Gemeinschaft zu erklären und die veranstalteten Festlichkeiten zu wahren Feiern. Eine solche „Gemeinschaft“ wird sich bei ihren „Feiern“ im Besitz, in der Zusicherung der Zukunft wähnen, entweder weil sich ihr die Zukunft in der erinnerten Begebenheit bereits zugeeignet hat oder weil sie die Zukunft im Machtbereich ihres Willens glaubt, wenn dieser nur hinlänglich zukunftsgläubig ist.

Die erste Verkehrung wird vor allem im religiösen Gewand auftreten. Gehört es zur Erfahrung des Ereignisses, daß jeweils die Sinnfigur, das Gefüge dessen erfahren wird, was ist, so liegt die Versuchung nahe, nicht das Ereignis, sondern die Sinnfigur zu feiern, die in dieser Wendung nicht mehr Gabe, sondern ausgehändigter Besitz, übereignete Zukunft ist. Die Stimmung dieser Feier ist die Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit, der Fanatismus. Die Gemeinde etabliert sich selbst in ihrer Partikularität als exklusive, eindeutig abgegrenzte Heilsgemeinde. Ihr Miteinander ist die zum Lebensgesetz aufgeworfene, vergangene Begebenheit.

Die zweite Gestalt der Entstellung findet ihren Typ etwa im totalitären Staat. Hier sind die Menschen durch das Joch des behaupteten Gefüges als der systematisierten Zukunft aneinandergefesselt. Gezimmert und auferlegt wird ihnen dieses Joch vom Willen zur Macht. Der Klang ihrer Feier ist durchstimmt von einer sich selbst setzenden Entschlossenheit, vom Pochen auf die eigene Macht. Ihr Fest ist die Zelebration der Utopie, die ideologische Vision des Kommenden.

Wie der Mensch von sich her gefährdet ist, so vom Du, seinen Gefährten. Die Rede des Zeugen mag in Lauterkeit auf das hörende Du hin ergehen, aber das Du kann sich als Hörendes verweigern. Dann ereignet sich zwar das Zeugnis, aber als richtendes Wort,

welches das falsche Wesen des Du und der von ihm behaupteten Welt richtet, indem es das Du in die Umkehr ruft, zur Einkehr in das Ereignis; denn die Rede des Zeugnisses kann sich von seinem Wesen her nur an das Du wenden — nicht an den sich selbst setzenden Menschen —, sie hält so am Du gegen dessen Verschlossenheit fest und bezeugt ihm das Ereignis. So vollzieht sich im Zeugnis der Zeugen fortwährend das Weltgericht. Zugleich aber richtet der sich verschließende Mensch den Zeugen. Indem der Mensch die seinlassende Einkehr ins Ereignis verweigert, versetzt er sich selbst in die Wirk-lichkeit als sein Da, d. h. er setzt sich und alles auf einen Grund als Voraus-Setzung, von dem her alles in An- und Abmessung bestimmbar wird. Der Zeuge steht so von vornherein unter dem Richtmaß der Voraus-Setzung und wird unausweichlich vor diesem Maß als vermessener, ins Ungemessene rufender Mensch erscheinen, dessen Leben und Wort der Wirklichkeit, welche doch nachweisbar und nachprüfbar ist, widersprechen. Die auf dem Boden der Wirk-lichkeit stehenden Menschen werden den Zeugen abtun. Er geht sie nichts an. Ja, wenn sie die Wirklichkeit mit letztem Ernst behaupten — ein Ernst, in dem der gelöste Humor keinen Platz mehr hat, weil er die Begrenztheit der Wirklichkeit sieht und die eigentümlichen Kontraste des aneinander Grenzenden belacht —, dann werden sie den Zeugen töten und so besiegeln, daß er keinen Ort in der Wirk-lichkeit hat.

4. Die Zeugnisse von der Geschichte

Es war bislang die Rede vom Menschen als Zeugen der Geschichte. Es wurde das Wesen des Zeugnisses bedacht, das sich als Verlauten des Ereignisses in der Sprache, im Stiften von Gemeinschaft, von Fest und Feier entfaltet. Im Hinblick auf die Vielzahl geschichtlicher Zeugnisse erhebt sich die Frage, ob das Denken etwas zu sagen vermag über den Zusammenhang der Zeugnisse und ihren möglichen Einklang oder Mißklang. Damit solches Sagen nicht völlig mißverständlich werde, bedarf es einer vorgängigen Verständigung über die Weise, wie hier gedacht wird.

Der Mensch ergeht im Angang des Seienden, das Seiende seiner-

seits ist und zeigt sich im versammelnden Gang des Menschen. Dieses Geschehen, sich jeweils entfaltend im Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, ist das Ereignis der Geschichte. Weil der Mensch sein Wesen im Da hat, sein Gang Vergehen in den Aufgang ist, deshalb ist sein Gang hell. In dieser Helle sind dem Menschen das Seiende und er sich selbst hell. Die Helle ist nicht selbstverständlich, wenn sich gleich in ihr alles Verstehen vollzieht. In ihrem Lichten waltet das Ereignis. Betroffen vom eigenen Licht, erfährt sich das Denken als mit sich selbst begabt. Die Helle ist Gabe, die der Mensch zu verdanken hat. Deshalb vollendet sich das Denken im Zeugnis, denn nur in ihm kehrt der Mensch wahrhaft ein in die ihm ereignishaft zugewiesene, in sich selbst lichte Helle. Das Denken kommt zu sich im Ereignis des Zeugnisses. Dieses Zu-sich-kommen bedeutet nicht, daß das Denken selbst-mächtig würde. Es erfährt gerade die Gewähr der seiner selbst mächtigen Macht, seiner selbst lichten Helle. Das Denken entdeckt sich als Nach-Denken, jenes Geheimnisses nämlich, welches sich im Lichte des Denkens je schon verborgen hat.

Daraus ergibt sich die Weise, wie das Denken die vielfältigen Zeugnisse, welche es vorfindet, zu bedenken hat. Es kann sich nicht selbst als das Apriori dieser Zeugnisse verstehen, das je nach eigenem Maßstab richten könnte. Es kann sich lediglich hörend auf sie einlassen.

In solchem Hören aber werden die Zeugnisse als vom Ereignis her ereignete Vollzüge des sich selbst in das Ereignis aufgebenden Denkens hell. Die Weise, wie sie sich bewegen, leuchtet auf. Diese Bewegung, in die das hörende Denken gerät, ist eine paradoxe Bewegung: Es wird durch die Zeugnisse jeweils in Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit eingewiesen. In der ausschreitenden Freiheit dieses Ganges aber läßt das Denken — betroffen von den Zeugnissen — sich und so das Gängige, hingerissen vom Ereignis, in das reine Lassen dessen, was immer es gibt. Schließen sich im ersten Momente die vielen Zeugnisse in große Felder von Konsonanz zusammen, so erfährt das Denken im Sich-Überlassen an die — durch die Zeugnisse vermittelte — Gelassenheit eine durchgehende Dissonanz der Zeugnisse. Die Zeugnisse offenbaren sich in diesem zweiten Moment als zwiespältig.

Die Konsonanz rührt daher, daß jedes der verschiedenen, einzigartig in sich stehenden Zeugnisse das im Ereignis einbehaltene Gefüge von Mensch und Menschheit, Welt und Welten zur Sprache bringt. Damit ordnen sich die Zeugnisse von selbst in Bereiche von Zugehörigkeit, Verwandtschaft und Fremde. Dem denkenden Menschen geht im Hören der Ereignischarakter von Welt und Welten und ihren Menschentümern auf. Zugleich erfährt er die Kontinuität der Geschichte als Ereignis. Da jede Rede eines Zeugen Anrede eines anderen Zeugen ist, so ist alles Bezeugen getragen von einem Hören des anderen, des Du. Der andere muß vom Bezeugenden vernommen werden, damit seine Rede den anderen überhaupt treffen kann. So ist jedes Zeugnis Antwort auf das mehr oder weniger explizite Zeugnis des anderen. Es ergeht jeweils aus der Ursprünglichkeit des eigenen Ich — aber als Antwort — und bringt so das Zeugnis des Du mit zum Erklingen. Die Kontinuität der Geschichte, welche im unmittelbaren Aug' in Auge des Bezeugenden und des Hörenden geschieht, ereignet sich in gleicher Weise hinsichtlich der Zeugnisse früherer Zeiten. Jeder Mensch ist als Zeuge der Geschichte — noch bevor er redet — je schon angerufen von dem Chor der früheren Zeugen. Sein Zeugnis ist Antwort auf ihre Zeugnisse. So ereignet sich in jedem Zeugnis, indem die Antwort das von fern her klingende Wort aufnimmt, die Kontinuität der Geschichte. Jedes Zeugnis steht in einer Tradition. Dies gilt in einem eminenten Sinne dort, wo ein mächtiges Wort in der Geschichte erklingend immer neu Menschen so zur Antwort ruft, daß die Antwort — wenngleich aus der eigenen Ursprünglichkeit des Ich emporsteigend — doch klar das alte Wort ertönen läßt. Das alte Wort offenbart darin seinen Rang. Es ist so wahr, so groß, daß der Antwortende mit seiner Antwort das Ereignis seiner Welt und seiner selbst darin gesagt findet. Das alte Wort ist lebendig für ihn. Seine Antwort bewegt sich in der von diesem Wort aufleuchtenden Helle, in welche die eigene Ursprünglichkeit eingebracht ist. Es wird hier das Phänomen des klassischen, epochemachenden Wortes verständlich, welches über Jahrhunderte hin lebendiges, die Menschen ansprechendes Wort bleibt.

Erwächst jedes Zeugnis aus einer Tradition, weil es verklungene Stimmen mit zum Erklingen bringt, so ist jedes Zeugnis auch Stif-

tung von Tradition. Die bezeugende Rede ergeht ja nur als Anrede an einen Hörenden. Sie wird gesagt auf eine empfangende, andere Ursprünglichkeit hin. Zeugnisgeben meint ein Zukunft eröffnendes Tradieren. Im Geschehen des Zeugnisses ist die Zukunft gewahrt.

Das Einbehaltensein *all* dessen, was es gibt, im Ereignis bezeugt sich so im Zeugnis jeweils darin, das jedes Zeugnis die Gestalt konkreter Kontinuität aufweist: Jedes Zeugnis ist — als Antwort und Anrede — Ereignis von Tradition. In dieser ereignishaften Kontinuität aber gründet alle Chronologie, welche Zeit als Bewegungskontinuum faßt. Sie ist ein abkünftiger Modus jenes geschichtlichen Zusammenhanges.

Schließen sich dem denkenden Menschen die vielen Zeugnisse zu Zeugnissen von Welten und Menschentümern nach Traditionsströmen zusammen, welche einander zwar weltenfern sein mögen und doch ein Geflecht von Zugehörigkeit ergeben, so gewinnen durch diese Verflechtung die Zeugnisse doch keine Eindeutigkeit. Sie bleiben wie gespalten von einer radikalen Ambiguität. Dieser Zwiespalt, diese alles fraglich machende Fraglichkeit, durchwaltet die ganze landschaftliche Breite und Tiefe der vielen Zeugnisse. Er tut sich auf im Zeugnis als Einweisung ins Ereignis; denn das Ereignis ist das Ereignis von Sein und Zeit, des Aufgangs ins Vergehen, des Vergehens in den Aufgang. So aber ist das Ereignis des Seins das Ereignis des Endens, das Ereignis des Nichts. Sich freigebend ins Ereignis der Geschichte, lebt der Mensch im Tode, im Da des Endens alles Endlichen. Ein Riß zieht sich durch das Gefüge der Geschichte. Dies soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

Die Gemeinschaft — gestiftet im Zeugnis als dem Zwischen des Bezeugenden und Hörenden, welches mich und dich einbehält in die Selbigkeit des Geheimnisses, daß es Sein gibt —, sie ist in eins und zugleich die tiefste Weise von Fremde, da sie geschieht als Über-ein-kunft Sterblicher. Ist nicht die in immer neuen Begegnungen sich steigernde Gabe der Freundschaft — die Zeitigung der Gemeinschaft — zugleich der lautlos, schattengleich sich vollziehende Wegriß des Du, welcher im Sterben des Freundes nur endgültig offenbar wird? Die währende Entzogenheit des Du wird nirgendwo so hart erduldet wie in der hochgespanntesten Gemeinschaft, die

abgrundtiefe Fremde wird nirgendwo so bitter gekostet wie im Hinscheiden des „intimus“. Was Fremde meint, geht erst in der Freundschaft auf. Die Erfahrung solcher Fremde ist aber zugleich das, was mich selbst am meisten befremdet. So birgt die Liebe, die ich dem anderen entgegenbringe, Leid. In der Hingabe meiner selbst an ihn bringe ich ihm mit meinem Leben den Tod nahe, werde ich „schuldig“ an ihm. Die Gemeinschaft macht mich zum Fremden, hinsichtlich meiner selbst und hinsichtlich anderer. In dieser qualitativ höchsten Weise von Fremde aber sind alle anderen Weisen von Fremdheit, wie Unbekanntsein oder Verkanntsein, alle Weisen, in denen wir einander etwas schulden, begründet.

Gleich wie die Gemeinschaft ist auch die Sprache von einem durchgehenden Riß zerspalten. Jedes Wort ist zweideutig. Das heißt nicht, daß jedes Wort an seinem Platz beliebig wäre. Es meint, daß die Sinnhaftigkeit der Sprache im ganzen janusköpfig ist: sinn-haft und un-sinnig zumal. Dies ist nicht im Hinblick darauf gesagt, daß jedes Wort, erklingend in der unerzwinglichen, freigebenden Begegnung von Redendem und Hörendem, je umschlägt ins Gesagte, welches als solches das Fixierte, etwa schriftlich Festzuhaltende ist, daß das ergehende Wort immer zum einmal gegebenen und damit zum verfügbaren Bestand der Wirklichkeit gehöriges Wort wird, das je der seinlassenden Erhebung in die Sphäre der Begegnung bedarf, um in seiner eigenen Bedeutung zu sprechen. Das Wort von der janusköpfigen Sprache gilt zuerst und zuhöchst gerade vom lauter ergehenden Zeugnis als der hohen, wesentlichen Weise von Sprache.

Solches Zeugnis wurde oben charakterisiert als Richte und heimholender Zuspruch, in welchem der Bezeugende und der Hörende — beide herkommend aus Welt und Welten — mit ihrer Welt eingehen in das Ereignis der Geschichte. Dieses Zeugnis aber ist nicht einfach Tat des Menschen. Der Mensch selbst — ich, du — ist als zum anderen Hingewandter, als Herkünftiger aus Welt und Welten, das Verlauten der Geschichte. In der Sprache — Zeugnis gebend und hörend — kehrt der Mensch ein in die Helle des Denkens, in welcher sich zeigt, was ist: Der vielfältig in Welt und Welten sich zeitigende Sinn des Seienden wird in ihr an seinen Ursprung zurückgegeben; in diesem Geschehen aber erfährt der Mensch das eigene

Wesen. Sprache ist die Offenheit der Geschichte, der Mensch ihr Statthalter.

Solche Offenheit aber ist nur der Saum einer alles verhüllenden Verhüllung, ein anhebendes Verlöschen von Licht, denn Sprache *geschieht*, und so ist sie durchwaltet von ihrem eigenen Verstummen. Das Wort, das in die Unverborgenheit, die Wahrheit, bringt, was ist, ist so selbst das Verführerische, Täuschende, da es vergessen läßt, daß das Licht, das es verbreitet, Anbruch der Nacht ist.

Der abgründige Riß im Gefüge der Geschichte, welcher hier am Beispiel der Gemeinschaft und der Sprache gezeigt wurde, könnte ebensogut aufgewiesen werden am Phänomen der Welt — welche das vertraute heimatliche Gefilde der Herkunft, gerade so aber das Un-heimliche, Verschlossene, nicht Bergende ist —, am Phänomen der Feier oder an irgendwelchen Einzelphänomenen der Geschichte, wofern sie nur im Ereignis der Geschichte selbst gesehen werden. Das Ereignis der Geschichte wird in den Zeugnissen widersprüchlich bezeugt, weil Geschichte Widerspruch ist, Freundlichkeit, Nähe, Vertrautheit gewährend, so aber ins Bodenlose, Fremde, Dunkle stürzend. Jede geschichtliche Hoffnung ist im gleichen Zuge Verzweiflung, aber auch jede Verzweiflung Hoffnung. Die Geschichte — und damit der Mensch, dessen Wesen die Geschichte ist — ist radikale Frage. Die Frage fragt nicht nach Etwas. Das Seiende und den Menschen, Welt und Welten hat sie je schon in ihre Fraglichkeit aufgesogen. Keine Antwort kann diese Frage stillen. Es gibt keine Antwort, da es nur das gibt, was es gibt: Welt und Welten, den Menschen und das Seiende. Es gibt nur Geschichte. Die Frage der Geschichte ist ausweglos. Sie kann keinen Weg von sich weggehen. Die Geschichte ist das Strittige, Widersacherische, die Durcheinanderstürzerin.

In dieser Ausweglosigkeit sucht der Mensch Lösung und Erlösung. Dieses Suchen ist die Versuchung, einen Ausweg zu bahnen. Der Weisen solcher Auswege sind viele, sie lassen sich auf zwei Typen zurückführen: Der Mensch vermag sich den Ausweg des „Glaubens“ [3] und den Ausweg der „Verzweiflung“ zu schaffen.

[3] Es wurde hier bewußt das Wort „Glauben“ gewählt, da in der Sprache der Religionskritik seit dem 19. Jahrhundert Glaube vielfach so verstanden wurde und die sich darin aussprechende Beurteilung des Phänomens der Religionen wenigstens teilweise fundiert ist.

Der Weg des vermeintlichen Glaubens ist dadurch charakterisiert, daß der Mensch die Geschichte lediglich als Gewähr des Seins sieht, die Selbigkeit von Sein und Zeit aber nicht wahrhaben will. Aus solchem Übersehen der Zeit ergibt sich als erste Möglichkeit, das Ereignis des Seins zu aeternisieren: Es wird damit zum ewigen Sein selbst, an dem der Mensch, gerufen ins Da des Seienden, teilhat. In der Spitze seiner Existenz — seiner Seele, nicht seiner Gestalt nach — ist er so gleichfalls unsterblich. Die zweite Möglichkeit besteht darin, das Wohinein der Zeitigung des Seienden als Ewiges, Bleibendes zu statuieren: die Welt, zwar nicht ihrer Gestalthaftigkeit nach, sondern ihrem „ewigen" Wesen, der Stimmigkeit allen Sinnes nach.

Beide Möglichkeiten berühren sich als Extreme. Beide Auswege führen den Menschen aus der Geschichte in den Bereich der Wirklichkeit, in den Zirkel von Setzung und Voraussetzung. Beide Positionen sind metaphysischer Art. Ihre Spielformen sind mannigfaltig: Sie reichen von Religionen bis zu rein „diesseitigen" Ideologien.

Der Ausweg der „Verzweiflung" will im Blick auf die Zeit, die das, was es gibt, je enden läßt, die Gewähr des Seins nicht wahrhaben. Die Verzweiflung setzt entweder das Ereignis der Geschichte einfach und geradezu als Nichts oder die Welt in ihrer Sinnhaftigkeit als schlechthin nichtig. Auch hier berühren sich die Extreme wiederum. Solche Verzweiflung führt nicht notwendig zu einer Vereinzelung des Menschen oder zur Aufgabe des Lebens. Sie kann sich — wie der Ausweg des „Glaubens" — in einer Fülle gesellschaftlicher Spielformen entfalten, welche nicht nur in der gemeinschaftlichen Ablehnung von Religionen oder Ideologien bestehen, sondern merkwürdigerweise oft die Formen des Glaubens tragen: Es sind die auf ihre Nichtigkeit hin durchschauten Formen des „Glaubens", welche auf die Weise einer negativen Setzung festgehalten werden. So gehören etwa zur Religion und Ideologie — als Ausweg — die deren Nichtigkeit innegewordenen Funktionäre oder Anhänger, welche gerade im Festhalten an Religion oder Ideologie ihrer Verzweiflung leben. Wie der Ausweg des „Glaubens" führt der Ausweg der Verzweiflung in den Bereich der Wirklichkeit, so allerdings, daß in der Verzweiflung die Zirkelhaftigkeit

von Setzung und Voraussetzung — und so deren Bodenlosigkeit indirekt — erfahren wird.

Verzichtet der Mensch auf die Schaffung eines Ausweges, gibt er sich frei in die Geschichte als das gespaltene Gefüge, das Strittige und Widersacherische, die tödliche Not der Geschichte, dann mag ihm Eigenartiges widerfahren: die Erfahrung des Ereignisses der Geschichte als des Aufganges des Heiligen, die Berufung zum Zeugen des Heiligen.

Das Sprechen vom Ereignis der Geschichte als Aufganges des Heiligen ist das vermessenste und gefährlichste Sprechen: das vermessenste, weil jedes Maß menschlichen Sprechens überschreitend und so ein an- und vordeutendes Sprechen; das gefährlichste, weil es das zweideutigste ist, welches Redenden und Hörenden — aus der Worthaftigkeit des Wortes — in die täuschendste Täuschung zu führen vermag. Die Erfahrung des Heiligen ereignet sich nur in der Ausweglosigkeit der Geschichte! So ist auch das Sprechen vom Heiligen ein auswegloses Unterfangen. Das Sprechen vom Heiligen findet den Mut zum Sprechen und das Vertrauen, verstanden zu werden, nur im Heiligen selbst. Solches Sprechen ist seinem Wesen nach anbetendes Sprechen: Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam![4] Betend-sprechend vermag der Mensch Zustimmung beim Gesprächspartner zu erbitten und ihn einzuweisen in die Richtung gleicher Widerfahrnis. Solche Erfahrung ist nicht erzwingbar, sie kann dem Du nur erwachsen aus dem Aufgang des Heiligen selbst. Gerade darum aber ist solches Zeugnis wiederum das leichteste, froheste, zuversichtlichste.

Wie ist — herkommend aus dem Bedenken der Geschichte und im Blick auf die geschichtlichen Zeugnisse vom Heiligen — der Aufgang des Heiligen hier anzusagen?

---

[4] Die Gebetseinladung des Breviarium Romanum, entnommen dem Ps. 51, 17.

III

DIE GESCHICHTE UND DIE OFFENBARUNG DES HEILES

1. Die Offenbarung des Heiligen[5]

Die Geschichte ist ausweglose Frage, so geht sie auf, so ereignet sie sich. Ereignet als Frage aber läuft die Frage zurück ins Ereignis, nicht mehr fragend nach der Sinnhaftigkeit der Welt, nach Daß, Was, Warum dessen, was es gibt, sich selbst als Frage lassend, hineingerufen ins Eigene, staunend, verwundert, daß es gibt, was es gibt. Was erregt dieses Staunen und Wundern? Jenes namenlose Geheimnis: *Es gibt* Geschichte. *Es gibt* den Menschen, den Zeugen, das Verlauten dieser Geschichte. Geschichte ist *Ge-schick.* Als Gabe ist Geschichte gereicht und aus der schenkenden Gebärde nicht entlassen. Denn das Geben behält sein Geschenk ein. Die Geschichte ist nicht ausgeliefert an sich, an den Menschen. Die Geschichte bleibt als gegebene Gabe Gewähr und Huld. Seiend darf und soll sein, was ist. Tod und Nichts aber sind das grüßende und begrüßte Mal jenes heiligen Geheimnisses, das — die Geschichte einbehaltend — *sich* zu erfahren gegeben hat als unsägliche, lautere Zuwendung. So widerfährt dem Menschen das Heilige *in* der Ausweglosigkeit der *Geschichte, in* der je neuen und je neu zerissenen *Zuwendung* zum Du, der Sinn wahrenden und zugleich fraglichen *Rückgabe* der Welt in das Ereignis. Nichts ist verändert, und doch ist alles gewandelt.

---

[5] Vgl. zum folgenden vom Verf. Die Geschichte und das Heilige, in: Besinnung auf das Heilige, S. 124—152, besonders S. 141 ff. Einzelne Züge der Überlegung werden dort etwas weiter ausgeführt.

Die Geschichte, das Widersacherische, Strittige, ist entmachtet. Sie ist zur tröstenden Stärkung geworden, da sie jene Stärke bezeugt, welche aller geschichtlichen Macht und Ohnmacht das Maß des Endlichen setzt. Die Geschichte ist das Pfand der Hoffnung, das Zeugnis von ihr, Predigt und Verkündigung des Heiligen.

Solche Erfahrung des Heiligen versteht der betroffene Mensch selbst als Um-kehr. Diese Kehre ist nicht seine Bewegung, sein fragendes und fragliches Sich-hin-und-her-Wenden. Die Umkehr ist Widerfahrnis vom Ereignis der Geschichte her. Das Vor-denkliche, das Ereignis, in dem und aus dem es gibt, was es gibt — Welt und Mensch in der Helle des Da —, hat den Menschen als Heiliges angerührt. Dieses Anrühren ist je perfektisch, es liegt immer zurück in jenem Zuvor, jenem Geben, das sich in der Gabe verborgen hat.

So wird das Heilige das Uranfängliche und das Künftige genannt: das Ur-anfängliche, das in der Umkehr — hier und jetzt — allererst erkannt worden ist; das Künftige, das alle Zukunft als endliche einbehält und so sich selbst als Eschaton zusagt.

Die Umkehr von seiten des Menschen aber ist je verdankende Darbringung der Gabe, Darbringung der Geschichte in ihrer Fraglichkeit und Zerrissenheit, Darbringung seiner selbst als Zeuge dessen.

Indem sich aber diese Um-kehr des Menschen ereignet, erfährt der Mensch jenes abgründige Ereignis, das Heilige, als DU. Umkehr ist Offenbarung, denn ereignet vom Aufgang des Heiligen als Ereignis der Geschichte ist der Mensch — ich, du — un-endlich gemeint. Ich und du, der Menschensohn, ist vom Ereignis als dem lautlosen Wort gerufen, hervorgerufen als ich und du. Weil aber gerufen, so ruft der Mensch selbst diesem Ereignis: DU. Ich bin — als der, der ich bin — antwortender Ruf: DU. Sprache ist jetzt die Ermächtigung zur Antwort aus dem Ereignis, welches DEIN Wort ist. Und das Täuschende, Verstellende, Verklingende unserer Worte ist stammelndes Rühmen DEINES Wortes. Die Gemeinschaft aber ist die Gnade menschlichen Miteinanders, welches sich gerade in seiner Endlichkeit in DIR gestiftet und gewahrt weiß. Darin aber ist unsere Schuld aneinander aufgehoben, denn einander liebend in Endlichkeit und so das Ende, die Fremde, den Tod nahe bringend, bist DU in unserer Mitte als der in der Endlichkeit unserer Liebe sich

Ereignende. Aber nicht nur Sprache, Gemeinschaft, sind um-gekehrt, das Antlitz der Geschichte selbst ist verwandelt, ohne daß sich doch ihre Züge verändert hätten. Das Gefüge der Geschichte, klaffend mit seinem Riß, sich je neu ereignend als Fügung von Mensch und Mensch, Mensch und Welten — DU fügst es. Und der Riß, welcher uns aufreißt, ist der Griff DEINER Hand, mit der DU DICH gibst, uns an DICH ziehend. Die Ausweglosigkeit der Geschichte wird zum Jubel des Menschen — denn wer uns den Ausweg verstellt, bist DU. Von überall her umgibst DU mich, uns, läßt DU mich, uns, nicht entfliehen. Meine, unsere Zeiten, Welt und Weltgezeiten, sind geborgen in DIR. DU bist das Heil.

2. *Die Offenbarung — Stiftung von Gemeinde*

a) Ursprung und Wesen der Heilsgemeinde

Die Offenbarung des Heiligen entfaltet sich — als Um-kehr — entlang den Strukturen der Geschichte, die zuvor aufgezeigt wurden. Da die Ausweglosigkeit der Geschichte, d. h. das zwiespältige Gefüge von Mensch und Menschheit, Welt und Welten, der Ort der Offenbarung ist, zugleich aber dieses Gefüge als vom Heiligen her ereignetes — das sein soll und darf, in ihm sein Ja besitzt — erfahren wird, so wird der Mensch als Verlauten der Offenbarung nicht nur zum Zeugen, er wird zum Gesandten bestellt: Er wird porte-parole jenes un-endlichen Ja und Amen, mit dem DU DICH im Enden alles Endlichen als sein Künftiges zusagst. Damit ist der Menschensohn selbst auf den Weg der Zusage geschickt. Er ist, was er ist, nur im Bezeugen seiner Sendung. Sein bezeugendes Reden ist heimholender Zuspruch und Richte, aber weil DU der Sendende bist, so ist das Zugedachte seines sterblichen Wortes DEIN Wort. Der Gesandte bezeugt DEIN Wort. Mit seinem Zeugnis ruft er die Menschen an. In solcher Anrede wird der Hörende genannt, aber nun als jener, der von DIR, dem Heiligen, mit einem neuen Namen gerufen ist. Im Zueinander von bezeugender Anrede und Hören in der Um-kehr durch DICH ereignet sich DEIN Wort.

Daß das Zeugnis DEINES Gesandten Verkündigung DEINES Wortes

ist, daß DU DICH in seiner Anrede als Aufgang der Geschichte ereignest, DICH als der alle Geschichte Fügende, als die Fülle der Zeiten offenbarst, das wird sich dort erweisen, wo der Zeuge mit seinem Zeugnis ins Ende gelangt ist und die Gemeinde gerade in und aus seinem Ende die Kraft der Um-kehr empfängt, in dieser Um-kehr aber die Sendung, DICH aller Welt und allen Zeiten als das Heil zu bezeugen. Gerade hier, im Ende des Gesandten, im Aufbruch der Gemeinde in die Sendung, strahlt das sterbliche, zweideutige Wort DEINES Zeugen als DEIN unsagbares Wort auf. So verschmelzen in gewisser Weise das Zeugnis DEINES Gesandten und das Zeugnis der Gemeinde zu dem *einen,* in sich vielfältigen Zeugnis von DEINEM Wort.

Der Gesandte, wie die aus dem Hören seines Zeugnisses und der Weitergabe des Zeugnisses sich erbildende Gemeinde, stehen für den Un-bekehrten im Zwielicht völliger Zweideutigkeit. Mag die Gemeinde den Vorwurf, einen Ausweg geschaffen zu haben, zurückweisen können, sie wird nie den Unterschied zwischen dem Zeugnis vom Ereignis der Geschichte, welches sich in hoffender Verzweiflung und verzweifelnder Hoffnung zeitigt, und der Offenbarung des Heiligen aufdecken oder vorweisen können: Die Unterscheidung kann nur erfahren werden in der Um-kehr selbst. In der „Öffentlichkeit" der Geschichte erhält so das Zeugnis des Heiligen einen Platz unter vielen Zeugnissen. Es kann auf seine geschichtliche Ranghöhe hin betrachtet werden, d. h. auf die Umfassendheit von Welt und Welten hin, die in diesem Zeugnis genannt werden, und die Lauterkeit, in der hier das Ereignis zur Sprache kommt. Beide Gesichtspunkte können sowohl auf das ursprüngliche Zeugnis wie auf die nachfolgenden Zeugnisse angewandt werden. Sie alle werden verschiedener Ranghöhe sein, da die nachfolgenden Zeugnisse, geboren aus anderen Ursprüngen, eine unterschiedliche Weite und Tiefe besitzen werden. Wird die Frage nach dem Rang des Zeugnisses im angegebenen Sinne zur leitenden Frage dessen, der das Zeugnis vernimmt, so wird sich der Bezeugende oder die bezeugende Gemeinde in solchem Hören gerade nicht verstanden, sondern abgelehnt wissen, denn sie verkündigt Welt und Welten, Geschichte, als endlich und so als einbehalten in das selige Geheimnis: DU. Ihre Botschaft ist eschatologisch. In der von DIR her geschenkten

Erfahrung, wie begrenzt jede Ranghöhe ist, wie gemischt jede Lauterkeit, kündet sie das von DIR gewährte Heil. Die Offenbarung des Heiligen als Ereignis der Geschichte wird sich deshalb nicht in der Verkündignung *eines* Gefüges von Mensch und Menschheit, Welt und Welten bezeugen. Die verschiedenen Zeugnisse werden vielmehr verschiedenes Gepräge aufweisen, gerade so aber erweisen, daß die Gemeinde sich in alle Welten und Zeiten zu allen Menschentümern gesandt weiß, nicht um diese Welten und Menschen zu ändern — sie *sind* ja, sollen und dürfen sein, sie sind die vom Heiligen gemeinten Zeiten und Menschen —, sondern um die Menschen in ihren Welten mit dem neuen Namen zu rufen. Die Zeugnisse der Gemeinde sind die Ereignisse ihrer Bekehrungs-, ihrer Sendungsgeschichte. Höhepunkte dieser Sendungsgeschichte, in denen das Wesen der Gemeinde rein und lauter aufstrahlt, ergeben sich dort, wo die Zeugen bedingungslos eingehen in die Not der Zeit, die Fremde der Welt teilen und fremde Welten — so unverständlich sie immer sein mögen — bejahen, indem sie, sich gleichsam vom Rande ihrer eigenen Welt abstoßend, dem Fremden zuwenden, um ihm sein und seiner Welt Gemeint-sein zu bezeugen. Hier erweist sich die alle Welten einbeziehende Kraft DEINER Zusage in analoger Weise wie im Ende DEINES Gesandten. Lebend aus DEINER Zusage aber vermag die Gemeinde nun umgekehrt die aus verschiedenen Welten stammenden und in ihnen lebenden Glieder, die verschiedenen Gestalten der Gemeinde, durch die wechselnden Zeiten hin zu bejahen. Sie vermag in den verschiedenartigen, ja fremdartigen, mehr oder minder lauteren Worten DEIN Wort zu vernehmen und sich so zur geschichtlich greifbaren Einheit zu konkretisieren. Die in ihr waltende Offenheit ist DEINE Zuwendung zu ihr, DEIN Geist. So ist die Gemeinde — DICH bezeugend in der eschatologischen Botschaft und diese Botschaft lebend in der Zuwendung zu allen sich zeitigenden Welten, alle Menschen in Freiheit und un-endlicher Achtung rufend, zugleich aber DICH als die unsägliche Einheit von Welt und Welten bejahend — die Heilsgemeinde: Ihre Offenheit ist DEIN Wort, die Kraft ihrer Zuwendung und Einheit DEIN Geist.

Die Gemeinde ist durch DICH konstituiert, darin unterschieden von allen sonstigen Formen von Gemeinschaften und zugleich eins mit ihnen: Unterschieden, weil solche Gemeinschaften sich aus dem

Ereignis der Übereinkunft in Welt und Welten, in Nähe und Ferne erbilden; eins mit ihnen, weil das Ereignis der Übereinkunft von der Gemeinde bezeugt wird als DEINE Fügung.

Entsprechend der oben aufgewiesenen Gefährdung jedes Zeugen der Geschichte[6] sind der Gesandte wie die Heilsgemeinde die Angefochtenen, von den Menschen der Wirk-lichkeit Abgelehnten, Verurteilten. Die Bewährung ihrer Botschaft wird sich darin zeigen, daß sie die Verurteilenden als Du annehmen und in dieser Verbundenheit nochmals bezeugen, daß auch die sich verschließenden, selbstbehauptenden Menschen von DIR mitgemeint und gerufen sind.

b) Die Heilsgemeinde und die heiligen Gemeinschaften

Es wurde in den beiden vorangehenden Abschnitten vom Ereignis des Heiligen als des Heiles der Geschichte und der darin gestifteten Heilsgemeinde gesprochen. Dieses Sprechen war ein denkendes Bezeugen: ein Bezeugen, weil von DIR nur bezeugend gesprochen werden kann, d. h. im dankbaren Rückblick auf die geschichtlichen Begebenheiten, in denen DU DICH als Heil der Geschichte zugesagt hast. Dieses Bezeugen war aber ein denkendes Bezeugen, insofern hier DEIN Wort bedacht und verstanden wurde vom Wesen der Geschichte und des Menschen her.

Nun ist diese DEINE Offenbarung von Anfang an bezeugt worden als die endgültige, allen zugedachte Offenbarung, welche alle übrigen Offenbarungen vollendet und „richtet"[7]. DEINE Gemeinde wußte sich von ihrem ersten Aufbruch an in alle Welt, zu allen Völkern gesandt. Als solcherweise gesandte aber ist sie nicht nur Gemeinde inmitten vieler Gemeinschaften, sie ist Heilsgemeinde inmitten von heiligen Gemeinschaften. Diesen eigentümlichen Zug gilt es von der Geschichte als Ereignis und von DEINER Offenbarung als der Zusage des endgültigen Heiles her zu bedenken.

Die Geschichte wurde oben als Ereignis des Gefüges von Welt und Welten, Mensch und Menschheit erkannt, dessen Zeuge der Mensch ist. Die Offenbarung wurde charakterisiert als die Umkehr, in welcher die Fraglichkeit der Geschichte durch DEINEN

---

[6] Vgl. S. 393—395. [7] Vgl. S. 391.

Aufgang gewandelt wird. Von dieser Grundstruktur her ergibt sich — im Vorblick auf die vielen historischen Gestalten des Heiligen — die Möglichkeit eines Verständnisses dieser vielfältigen Spielarten von Erfahrungen. Wo der Mensch in der Fraglichkeit seines Lebens das Ereignis erfährt, da kehrt er heim ins Weiselose, zugleich aber empfängt er sich und seine Welt als Gabe, Weisung zu sein. Deswegen trägt das antlitzlose Ereignis des Heiligen gleichsam wie als Rücken eine sichtbare Gestalt, die Gestalt dessen, was ist. Es erscheint die Sinnfigur, das Gefüge dessen, was ist, und zwar nicht so, wie diese Sinnfigur langsam fortschreitend vielleicht entdeckt werden könnte, sondern in unmittelbarer Verdichtung und als einbehaltene Gabe, so daß solche Gestalthaftigkeit zugleich der Fixierung entzogen ist. Das, was ist, das sind jeweils die verschiedenen kleinen und großen Welten, die enge Welt einer Sippe, der Lebensraum eines Volkes, einer Epoche, das mag schließlich die Geschichte im ganzen sein, die bekannten und unbekannten Welten zumal. Das Heilige trägt immer diesen zeitgewobenen Mantel.

Ist die Welt, die in der Erfahrung des Heiligen empfangen wird, klein, so ergibt sich die Möglichkeit, daß es Erfahrungen aus benachbarten Lebenskreisen gibt, die die gleiche Struktur aufweisen. Die enge Begrenzung der einen Erfahrung läßt dann gleichsam im Hell-Dunkel des mehr oder weniger Ausdrücklichen andere Weltgestalten aufscheinen. Die Gestalt des Heiligen ist von einem Saum anderer Gestalten umgeben, die einander nicht ausschließen, sondern ergänzen oder miteinander konkurrieren [8].

Diesen Erfahrungen des Heiligen, in denen jeweils eine kleinere oder größere Welt empfangen wird, das Heilige also kosmische Züge trägt, steht jene Erfahrung gegenüber, in der die Gestalt des Heiligen der Entzug ins Gestaltlose ist. Das Ganze, bekannte und unbekannte Welten werden hier in einem empfangen, aber als die endlichen, im Zumal der Veränderlichkeit, Vergänglichkeit, des

---

[8] Vgl. *Walter F. Otto,* Die Götter Griechenlands (Frankfurt a. M. [5]1961). Der Verf. zeigt, wie die einzelnen Göttergestalten der Griechen jeweils Gestalten des Ganzen, einer Welt sind: „Es ist im vollen Sinne eine Welt, das heißt eine ganze Welt, nicht irgendein Bruchteil der gesamten Summe des Daseins, was Hermes beseelt und beherrscht. Alle Dinge gehören ihr an, aber sie erscheinen in einem anderen Lichte als in den Reichen anderer Götter“ (a. a. O., S. 121 f.).

Leidens versinkenden angesichts des antlitzlosen Unsäglichen, Vordenklichen, Heiligen[9].

In den beiden genannten Typen wird das Heilige in kosmischer Gestalt oder in akosmischer Entzogenheit erfahren, aber DU wirst nicht erfahren, der sich unsäglich zu-sagt als Heil aller, als Heil von Welt und Welten, als Vollendung der Geschichte. Solche Erfahrung wird vorbereitet durch jenen dritten Typ, in der sich die Gemeinde, welche sich aus jeder Erfahrung des Heiligen erbildet, im Gang durch verschiedene Welten je neu in DIR einbehalten erfährt: in den verschiedenen Begebenheiten vermittels immer wieder aufstehender Zeugen. Hier wird die Gemeinde selbst zur ausgesonderten, der Welt und den Welten entfremdeten Gestalt des Heiligen. Der Bund, die Gemeinschaft, ist die Sinnfigur ihrer Existenz. Ihre Geschichte, die ihre Meilensteine in DEINEN erneuerten Zusagen besitzt, ist die heilige Geschichte, welche sich von der gesamten übrigen Geschichte als „Welt"- oder Profangeschichte distanziert und so auf sie verwiesen bleibt. In der Stiftung des Bundes, in der währenden Treue, welche die Gemeinde trägt, erfährt die Gemeinde nicht nur DICH, sie erfährt, daß sie sein darf und soll, daß sie gemeint und von DIR beim Namen gerufen ist über alle Bemessenheit von Zeiten und Welten hinaus. Sie erfährt DICH als ihr zugesagtes Heil. Freilich bleibt diese Verheißung in eigentümlicher Schwebe, weil die Gemeinde in ihrer heiligen Geschichte sich ständig auf die Weltgeschichte verwiesen sieht und um die fundamentale Zusammengehörigkeit allen Heils- und Weltgeschichtlichen, der Gemeinde und der Völker ins Selbe des Ereignisses weiß. Die heilige Gemeinde kann nicht ohne die Welt und die Welten zum Heile kommen[10].

Dieser dritte Typus der Erfahrung des Heiligen kommt in sein Ende im Aufgang des Heiligen als der Fülle der Zeiten. Du sagst

---

[9] Vgl. die Deutung des Buddhismus durch Jaspers: „Buddha ist die Verwirklichung eines Menschseins, das in der Welt in bezug auf die Welt keine Aufgaben anerkennt, sondern in der Welt, die Welt verläßt. Es kämpft nicht, es widersteht nicht. Es will nur als dies durch Nichtwissen gewordene Dasein erlöschen, aber es will so radikal erlöschen, daß es sich nicht einmal nach dem Tode sehnt, weil es über Leben und Tod hinaus eine Stätte der Ewigkeit gefunden hat" (*Karl Jaspers,* Die großen Philosophen [München [11]1959] S. 154).

[10] Vgl. die Interpretation von Genesis 10—12, den Zusammenhang der Völkertafel, der Turmbaugeschichte und der Berufung des Abraham bei *Gerhard v. Rad,* Theologie des Alten Testamentes (München 1961) Bd. 1, S. 166—168.

DICH zu als das alle und alles meinende Ja und Amen. Welt und Welten — bekannte und unbekannte — sind gemeint und beim Namen gerufen von DEINEM im sterblichen Worte des Zeugen ergehenden Worte. In diesem Ruf ist jeder einzelne bedacht, gleich welcher Zeit und Welt er immer angehören mag. Er selbst, der Menschensohn, ist der gemeinte, geliebte. Solche Erfahrung versteht sich nicht als Neuheit, sondern als Erhellung jenes Geheimnisses, das von Anfang an und in allem war, jetzt aber aufgedeckt ist.

Aus den Beziehungen der mannigfachen Typen von Offenbarungen und Erscheinungen des Heiligen ergibt sich die Stellung und das wesensgerechte Verhältnis der Heilsgemeinde zu den vielen heiligen Gemeinschaften, die sich aus den Offenbarungen und Erscheinungen des Heiligen erbildet haben. Die Heilsgemeinde kann ihre Botschaft von DIR nicht bezeugen, indem sie einen Exklusivitätsanspruch erhebt, sondern indem sie übersetzend zu den Menschen in den heiligen Gemeinschaften diesen ihr und ihrer Herkunft Einbehalten- und Gemeintsein in DIR bezeugt, vertrauend darauf, daß in diesem menschlichen Wagen und Loslassen DEIN Wort sich ereigne in der Umkehr jener Menschen. Wobei zu bedenken ist, daß Umkehr gerade nicht ein Entrücktwerden aus der Geschichte meint, eine Abkehr von der eigenen Herkunft, sondern ein Empfangen der Geschichte und der Herkunft aus DEINER Hand.

c) Die Zeitigung der Gemeinde in Feier und Alltag

Aus der Verfassung der Gemeinde ergibt sich die Weise ihrer Zeitigung. Die Gemeinde verdankt sich DIR, sie hat ihr Wesen im Rühmen dessen, was DU getan hast. So erscheint die Gemeinde in der gemeinsamen Feier. Die Feier preist DICH, den Un-säglichen, und offenbart so den Adel, die hohe Abkunft und Bestimmung dessen, was ist, seinen Gabencharakter. Die Feier vollzieht sich wesentlich als Darhöhung des Gefüges von Welt und Welten, Mensch und Menschheit in der Freude des Ereignisses: DU bist.

Wie jedes Fest gedenkt die Feier der Heilsgemeinde des Gewesenen. Sie ist der Offenbarung verpflichtet und feiert DICH deshalb im Andenken an die Begebenheiten, in denen DU als Ereignis der

Geschichte erfahren wurdest. Das Fest erinnert „jene Zeit". Aber der ursprüngliche Zeuge, seine Worte und Begegnungen mit den Menschen, die ihn ablehnen oder hören, sein Ende und die Um-kehr der Urgemeinde, sie haben ihre Bedeutung darin, daß sich hier DEIN Wort ereignet, DEIN Geist sich zuschickt. So wird in der Feier der Heilsgemeinde DEINES Gesandten gedacht als dessen, in dem DU verlautest. Er, der Sterbliche, wird als DEIN Wort angerufen, seinem wahren Namen entsprechend, denn er war und ist nichts als die Zusage DEINES Wortes. So gedenkt die Gemeinde in ihrer Feier vornehmlich des Endes DEINES Zeugen, weil sich hier sein verklingendes Wort, er selbst, als DEIN Wort bewährt haben. Zugleich gedenkt so die Gemeinde jeweils des Ereignisses ihrer ersten Umkehr und ihrer ersten Sendung. Jede Feier ist Gedächtnis DEINES Zeugen, seines Endes in DIR, Gedächtnis des Ursprungs der Gemeinde. Als solches Gedächtnis aber ist die Feier Erneuerung des Ereignisses DEINES Wortes, Erneuerung der Umkehr und Sendung. Denn als Ereignis DEINES Wortes und Geistes sind diese Begebenheiten in DIR gewahrt, und die feiernde Gemeinde begeht sie hörend und antwortend als die ihren. Sie weiß sich gesandt, mit und in DEINEM Gesandten und der ersten Gemeinde, DEIN Wort zu verkündigen, DEIN Wort zu sein im Laufe der Zeiten, welche einbehalten sind in DIR.

Aus diesem Charakter der Feier folgt, daß in der Feier selbst die großen Begebenheiten in der Geschichte der Gemeinde, die hervorragenden Namen früherer Zeugen, aber auch die bedeutenderen Ereignisse im Leben der Gemeindemitglieder, Feste und Gedenktage der Öffentlichkeit, je auf ihre Weise mitgefeiert, commemoriert werden: Durch alle diese Ereignisse sprichst DU ja in währender Treue zu DEINER Gemeinde.

Die Feier — als Gedächtnis in der Zeit — feiert DICH, das Ereignis der Fülle der Zeiten. Die Feier umfängt so den Lauf der Zeiten. Nach ihr werden die Zeiten gemessen, da in ihrem festlichen Gedenken der von DIR geschenkte Sinn offengehalten wird, indem er sich je neu schenkt. Weil die Feier wesentlich Gedächtnis und Ereignis der Sendung ist, so zeitigt sich die Gemeinde ebenso in dem von der Feier eingefaßten Alltag: denn Welt und Welten, Mensch und Menschheit gilt ja DEINE Zusage. So gehört die Gemeinde auf all-

gemeine, geläufige Weise mit den Zeitgenossen zusammen. Was die Gemeinde in der täglichen Verbundenheit mit allen Zeitgenossen bezeugen wird, das ist ein Doppeltes: Erstens, daß der Lauf der Zeit bemessen und kurz ist. Der Werktag, die Zeit des Bauens, Planens, Niederreißens und Änderns, ist befristete Zeit. Gleichwohl ist die Arbeit in ihrer Endlichkeit aller Hingabe wert, bleibt doch auch sie gewahrt und bejaht in DIR, dem un-endlichen Ja zu dem, was ist. Die Gemeinde wird zweitens bezeugen, daß die Geschichte, als Geschichte von Welt und Welten, Menschen und Menschheit, das Haus des Menschen ist, in dem er sich *frei* bewegen darf. Alle Fragen sind erlaubt, es gibt keine unberührbaren Bereiche und Gestalten der Geschichte mehr. Warum? Im Ereignis der Fülle der Zeiten ist Geschichte auf diese Weise freigegeben und dem Menschen in Verantwortung zugetraut. *Die* Geschichte zeitigt sich als Ausgriff auf *eine* Welt, herkommend aus vielen Welten und Weltgezeiten. Im verantwortlichen, ehrfürchtigen, besonnenen und mitbauenden Einstimmen in die sich so ereignende Stimmigkeit bezeugt die Gemeinde — freilich in der Zweideutigkeit alles Geschichtlichen — das Ereignis von der Fülle der Zeiten auf diese Weise der Alltäglichkeit.

3. Die Offenbarung — Aufgang theologischen Denkens

Wie das Ereignis der Offenbarung sich in der Gemeinde, in Feier und Sendung entfaltet, so ist Offenbarung je Stiftung theologischen Denkens. Bereits das Reden des ursprünglichen Zeugen und das hörende Verstehen der Urgemeinde sind theologisches Reden und Verstehen.

Was meint dies?

Das Zeugnis DEINES Gesandten ist verantwortliches Reden. Es ist zwar durchpulst von der Leidenschaft — er ist ja DEIN Gesandter, der eins ist mit DIR, dem alles menschliche Maß Sprengenden —, in dieser Leidenschaftlichkeit aber waltet zugleich die helle Gelassenheit des Denkens. Der Zeuge weiß nur zu gut, daß sein sterbliches Wort zweideutig ist und daß DU die Erschließung seines sterblichen Wortes zu DEINEM Wort bist. Aber weil DU bist, der Sendende, so ist die leidenschaftlich-gelassene Rede des Gesandten vor-denkliche

Ermächtigung, Verlauten DEINES Wortes *und* die sich in DICH, den un-säglich Heiligen, aufgebende, freigebende Rede. Das Ereignis DEINES Wortes — die Zu-sage DEINER selbst als des Heiles der Geschichte — offenbart sich dort ganz, wo das sterbliche Wort DEINES Zeugen, mit dem er DICH und deshalb sich als DEINEN Gesandten bezeugt, in sein Ende kommt: wo es verklingt im zweideutigen Schweigen des Todes und in diesem Verstummen als DEIN Zu-spruch, DEIN Wort sich bewährt in der Leben spendenden Um-kehr der Hörer des Wortes. Das Wort DEINES Zeugen geht vollends auf im bekehrten Nach-denken und An-denken der Gemeinde. Dieses Nach-denken und An-denken der — in das Ereignis der Umkehr sich gebenden — Gemeinde ist näher zu erörtern.

Als Ereignis DEINES Wortes sind die sterblichen Worte des Zeugen gewahrt in all ihrer Helle, mit all ihren Bedeutungsstrukturen. Die Botschaft des Zeugen trägt je die Züge von Welt und Welten, aus denen er herkommt. Als Anruf weist diese Botschaft zugleich die Züge von Welt und Welten des Hörenden auf, als Aufruf in das Hören DEINES Wortes aber übersteigt dieses Wort Welt und Welten, denn das Ereignis DEINES Wortes vollzieht sich ja nur als das verdankende Sich-Anheimgeben des Hörenden über Welt und Welten hinaus.

Das Reden des Zeugen ist so immer parabolisches Reden, d. h. nicht willkürliches Phantasieren, sondern Reden, das den Hörenden so trifft, daß darin der verborgen in seiner Welt — als dem konkreten Gefüge der Geschichte — liegende Zug zum Überstieg aufgedeckt wird und so die nur in Freiheit anzunehmende, von der Offenbarung her erwirkte Um-kehr sich vollziehen kann. In der Rede des Zeugen erscheint die Geschichte — in ihrer jeweils konkreten Gestalt, nämlich als Geschichte dieser Welten und Traditionen — als Frage, die sich selbst über-fragt, weil sie mit ihrer eigenen Frage — von DIR — überfragt ist. Um dieses ihr tiefstes Wesen zu entdecken, muß die jeweilige Welt in *ihrer* Stimmigkeit erklingen. Nur wo die Rede des Zeugen so ergeht, ruft sie den Menschen wahrhaft, kommt ihr Glaubwürdigkeit zu. Der wahren Botschaft eignet immer jene Weise von Genauigkeit. Zugleich gilt, daß sich das Hören nur dort ereignet, wo der Hörende „genau“ ist, d. h. sich in das Ereignis seiner Welt vorbe-halt-los freigibt, aller Setzung

in das Ausgesetztsein hinein entsagt und so bereit ist, daß Um-kehr ihm widerfahre. Das Hören des Wortes trägt ebenfalls parabolischen Charakter.

In solchem parabolischen Reden und Hören waltet eine eigentümliche Einheit und Unterschiedenheit: Es ereignet sich darin DEIN Wort — oder, noch genauer, da Sein Ereignischarakter besitzt, die parabolische Rede, dem Hörenden gesagt, ist DEIN unsägliches, allem Reden und Schweigen immer zuvorgekommenes Wort. Zugleich aber ist solches parabolische Reden und Hören als das in das Vor-denkliche des Ereignisses: ‚DU bist' aufgerufene und sich freigebende Sprechen und Vernehmen je Sprache und Vernunft des Menschen. Rede und Gehör vollziehen sich in der Helle des Denkens. Sie sind der Reflexion zugänglich. So können der Bezeugende wie der Hörende Rechenschaft von der Botschaft geben: eine Rechenschaft vom Überstieg, d. h. von der Angemessenheit der Botschaft an Mensch und Menschheit, Welt und Welten und der darin begründeten Glaubwürdigkeit. Sie können aber keine Rechenschaft geben von DIR — denn: DU bist. Das ist die selige „Rechenschaft" aller Geschichte, allen Denkens und Sprechens.

Rechenschaft meint in diesem Zusammenhange nicht das nachprüfbare Vorrechnen, wie es im Bereich der Wirk-lichkeit vorkommt, sondern die Erhellung von Sinnhaftigkeit, wie sie sich im fragend-antwortenden Miteinander von ich und du vollzieht.

Aus dieser Phänomenerhellung ergeben sich die Grundzüge theologischen Denkens. Alles Denken vollzieht sich in der Helle des sich selbst lichten Denkens. Es ist ferner dadurch bestimmt, *wie* es das, was ist und sich so zeigt, bedenkt. Da Offenbarung sich — entsprechend der oben aufgezeigten Weise — in der Helle des Denkens ereignet, so wäre theologisches Denken zunächst als das Denken der Offenbarung zu bestimmen.

Das Wie dieses Denkens aber ergibt sich gleichfalls aus der oben durchgeführten Phänomenanalyse. Das Denken der Offenbarung trägt stets den Charakter der Übersetzung: Es ereignet sich im Übersetzen DEINES lautlosen Wortes ins Verlauten der Botschaft, welche nur ist als Übersetzen des Zeugen zum Hörer. Beide Weisen des Übersetzens sind das eine Ereignis der Übersetzung. In dieser unvermischten und ungetrennten Übersetzung erspringt der Zeuge den

Ort des Hörenden selbst, jenen einen Punkt, in dem dieser er selbst ist, sein Verantwortlichsein, sein Freisein, so daß der Hörende das im sterblichen Wort des Zeugen vordenkliche Zu-gedachte frei und verantwortlich, verdankend und andenkend, d. h. als Umgekehrter, denken kann. Das Denken der Offenbarung ist so immer ein freies und verantwortliches, personales, d. h. dialogisches Denken. Es kann an seiner Sache nicht beliebig „herumdenken", in leere Möglichkeiten vagabundieren. Es ist in Anspruch genommen von DIR und von den Menschen — je in ihrer Welt —, denen DEIN Wort zu bezeugen ist. Theologisches Denken — als Bedenken der Offenbarung — kommt jeweils dort in sein Ziel, wo es zum Zeugnis wird, durch welches sich Umkehr ereignet. Es ist von seinem Wesen her auf Verkündigung angelegt. Es ist nicht anders denn als Weg zu diesem Ziel zu verstehen.

Als freies und verantwortliches, personales und in Anspruch genommenes Denken aber ist theologisches Denken zugleich ein durch und durch verdankendes, dem Herkünftigen verpflichtetes Denken. Dieses Denken verdankt *sich*. Ich *bin* — von DIR gerufen, der Ruf DEINES Wortes aber hat sich ereignet in jenem sterblichen Worte DEINES Zeugen. So verdanke ich mich diesem Geschehen. Nicht vermischend und nicht trennend, d. h. die sterbliche Gestalt jenes Wortes, geprägt von dieser Welt und diesen Weltgezeiten, als sterblich erachtend, DEIN Wort aber als das sich Zu-sprechende jenes Wortes bekennend — umfaßt meine Dankbarkeit meine Herkunft, ist sie ihr in Freiheit und Verantwortung verpflichtet. Die Dankbarkeit umfaßt meine ganze Herkunft, die vielfältigen Quellen, aus denen ich bin, was ich bin: all jenes, was oben summarisch als das Alltägliche und Feierliche charakterisiert wurde[11].

Diese vielen Quellen aber sind im Ereignis DEINES Wortes in Wahrheit erschlossen, in der einen Wahrheit nämlich: DU bist. So ist die verpflichtete Dankbarkeit vorzüglich und in einer qualitativen Einzigartigkeit bezogen auf die parabolischen Reden DEINES Zeugen und — in nachgeordneter, weil abkünftiger Weise — auf die Kette parabolischer Worte, durch welche die Gemeinde mir DEIN Wort zugesagt hat. Die Verbindlichkeit, die diesen Worten eignet, ist die

---

[11] Vgl. S. 392 f.

Marke jener Verbundenheit, mit der ich mich DIR — durch die Worte des Zeugen und der Gemeinde — verbunden weiß dafür, daß DU bist, mir und allen Zeiten bist. So ist theologisches Denken ebenso freies, verantwortliches, personales Denken, wie es verdankendes, verpflichtetes, verbindlich-verbundenes Denken ist. Beide Charakteristika bilden keinen Gegensatz, da solche Verbundenheit sich nur im Raume der Freiheit entfalten kann.

4. *Ursprung und Wesen der Theologie*

Ist Offenbarung je Ursprung theologischen Denkens, so ist zu fragen, wie theologisches Denken sich zur Theologie entfalte und welches das Wesen der sich so ergebenden Theologie sei. Das theologische Denken ist jeweils dort besonders gefordert, wo die Übersetzung zum anderen schwierig ist. Diese Anlässe, sich von der Welt des anderen und der eigenen Botschaft ausdrücklich Rechenschaft zu geben, können vielfältig sein: Es mag sein, daß dem Bekehrten ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen, herkommend aus einer fremden Herkunft, begegnet. Gerade die Treue zur eigenen Sendung verpflichtet dann den Zeugen zur theologischen Reflexion. Es mag sich aber auch zutragen, daß der begegnende Mensch Glaubensgenosse ist, jetzt aber gerade in eine andere Gestalt seines Lebens, eine andere Weise von Freiheit und Verantwortung, hineinwächst und so eines neuen Glaubensverständnisses bedarf, d. h. einer solchen Erschließung der neuen Welt, die sich ihm eröffnet hat, daß die einmal gehörte Botschaft auch hier ihre Glaubwürdigkeit bewahrt. Eine ähnliche Situation kann sich für ganze Gruppen von Glaubenden, etwa Ortsgemeinden, ergeben, denen sich plötzlich durch irgendwelche Ereignisse eine andere Welt auftut. Hier ist ein ausdrückliches theologisches Denken ebenso erfordert wie dort, wo die Botschaft, der einzelne Glaubende oder die Gemeinde von der Gesellschaft, in der sie leben, plötzlich in besonderer Weise angefochten und in Frage gestellt werden.

Das Charakteristikum solchen theologischen Denkens — das sich im Lehren und Auslegen, in der Mahnrede wie im erklärenden Gespräch entfalten kann — ist der begrenzte Personenkreis, auf den

hin hier gedacht wird. So bewahrt solches Denken den dialogischen Charakter, es steht an der Schwelle und ist Übergang ins geisterfüllte Zeugnis.

Als Vor-arbeit und Dienstleistung zu solchem Denken, Lehren und Bezeugen ergibt sich die Möglichkeit, die Botschaft DEINES Zeugen und ihre Weitergabe im parabolischen Wort der Gemeinde nicht auf einen begrenzten Personenkreis und ihre Fragen hin zu bedenken, sondern auf das Ereignis der Geschichte hin, wie es sich zu dieser Zeit als Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit zeitigt. Das bedeutet, daß solches Denken das Gefüge expliziter und impliziter Fragen zu berücksichtigen hat, die im Ereignis der Geschichte als Frage beschlossen sind[12]. Dieses Bedenken der Offenbarung ist — im Unterschied zum theologischen Denken — die Theologie. Die Theologie bewegt sich so jeweils im Rahmen jener geschichtlichen Totalität, zu welcher sich die vielfältigen Fragen einer Zeit fügen. Von daher gewinnt die Theologie selbst die Gestalt des Gefüges, den Charakter der Allgemeinheit. Weil sich die Theologie so an alle Menschen wendet, aber eben als potenzielle Hörer, nicht als unmittelbar Zuhörende, so verliert sie unvermeidlicherweise in einem gewissen Grade den Charakter des Zuspruches. Sie steht nicht so dicht an der Schwelle des Umschlages ins Zeugnis wie das einfache theologische Denken. Sie bedarf deshalb selbst — mehr oder weniger — der weiteren Übersetzung, um in ihr Ziel zu gelangen: die Bezeugung DEINES Wortes in der Umkehr der Hörer. So gehört es zum Wesen der Theologie, Vor-bereitung des Zeugnisses, Vor-bereitung der Um-kehr, Vor-bereitung für die Sendung der Gemeinde in Welt und Welten zu sein.

Der Rang einer Theologie wird sich nach einem doppelten Gesichtspunkt bemessen: zunächst daran, wie gut oder schlecht ihr das Übersetzen gelingt, d. h. die Erhellung der sterblichen Worte DEINES Zeugen und der nachfolgenden Zeugnisse der Gemeinde je in deren Welt und Gezeiten hinein, und zwar vom Gefüge der zeitgenössischen Welt her — und der Aufweis der Über-fragung der zeitgenössischen Welt und Weltzeit vom überlieferten Wort DEINES Zeugen und der Gemeinde her: Gelingt solches Übersetzen, eröffnet

---

[12] Vgl. S. 376—380, 398—400.

sich die Möglichkeit, in jenen alten Worten DEIN Wort als Zusage für diese Zeit zu vernehmen.

Zu diesem ersten Gesichtspunkt für die Einschätzung einer Theologie gesellt sich ein zweiter: Der Rang einer Theologie wird davon abhängen, wie dicht sie an der Schwelle des Zeugnisses steht, wie sehr sie gleichsam von sich her dazu drängt, übersetzt und „appliziert" zu werden. Ziel der Theologie ist ja nicht einfach der Brückenschlag zwischen Welten und Weltgezeiten, sondern die Vor-bereitung jenes Ereignisses: Du bist — DU, das Heil auch dieser Zeit. Diese Um-kehr aber ereignet sich nur im auf- und freigebenden Lassen jenes Gefüges von Welt, in welches Theologie je überzusetzen sucht. Insofern wird sich also der Rang der Theologie immer auch darin zeigen, wie stark sie von diesem freigebenden, sich DIR überlassenden Geist des Glaubens geprägt ist, d. h. selbst Erweis des Geistes und der Kraft ist.

Theologie ist so jeweils Theologie einer Welt oder Weltzeit. Sie vermag sich zu klassischem Range dort zu erheben, wo ihr ein geist-voller, epochaler Brückenschlag gelingt. Solche Höhepunkte der Theologie sind bedingt durch die geistige Regsamkeit einer Zeit, welche ihr eigenes Gefüge zu erhellen und aus seiner Herkunft zu verstehen sucht. Sie sind bedingt von der Ernsthaftigkeit und Verantwortlichkeit solchen Forschens, welches sich der letzten Fraglichkeit der Geschichte stellt. Diese Höhepunkte der Theologiegeschichte sind ferner abhängig von der Glaubenskraft der Gemeinde, welche sich zeigt in der Innigkeit des Verdankens und dem Antrieb, der Sendung zu folgen: im Vertrauen nämlich auf DEINE Zusage sich in der einläßlichen Begegnung mit dieser Welt, dieser Zeit zu wagen. In solchen Zeiten mag es gelingen, daß nicht nur die überlieferten Zeugnisse der Ur-gemeinde in reicher Fülle, sondern auch die bedeutenderen parabolischen Worte der Gemeinde, in denen jene sich zu gewissen Zeiten als dem verbindenden und so verbindlichen Zeugnis fand, wie zu einem großen Gefüge mit dem jetzigen Gefüge zusammenschließen. Freilich eignet solchen Theologien dann auch immer der verführerische Glanz, jenes Gefüge für das Ereignis DEINES Wortes zu nehmen und DEIN Wort so als das Selbstverständliche des Menschen zu betrachten.

In geistlosen Zeiten, die in der Zerstreuung lebend der eigenen

Fraglichkeit aus dem Wege gehen, in glaubensschwachen Zeiten, wo das verdankende Gedenken und der geisterfüllte Antrieb zum Wagnis der Sendung nur kümmerlich entfaltet ist, wird auch die Theologie nur kümmerlich gedeihen können, es fehlt ihr gleichsam der feste Boden auf beiden Ufern, die sie im Sprung des Übersetzens zu verbinden hat. Eine solche Theologie wird nicht nur kraftlos, Geistes-leer erscheinen, sie wird zugleich eigentümlich dunkel und gettohaft anmuten, da sie fremd aus ihrer Zeit herausfällt, zugleich aber ursprungsfern ist, denn die Kraft, das Ansprechende im Worte DEINES Zeugen und der nachfolgenden Zeugnisse, vermag sich nur dort zu entfalten, wo diese Ursprünglichkeit auf die Ursprünglichkeit einer Zeit trifft. Beansprucht solche Theologie einfach — unter Berufung auf DEINE Zusage — Gehör bei den Zeitgenossen, behauptet sie sich im Kreise der Gemeinde, so schlägt sie um in das Gegenteil theologischen Denkens — welches sich nur im Raume der Freiheit entfalten kann —, sie wird zur Wider-sache einer Vor-bereitung des Zeugnisses, der Um-kehr, der Sendung, sie wird zu deren Verschließung.

5. Die geschichtliche Methode der Theologie

Aus dem Wesen der Theologie — wie es oben entfaltet wurde — folgt, daß jede Theologie ihre Weise des Brückenschlagens, ihre Methode besitzt. Die Zugehörigkeit von Welt und Welten, Mensch und Menschheit geht ja in einem je anderen Gefüge auf, Welt und Welten, Mensch und Menschheit sind je anders verfugt. Der Gang der vorliegenden Untersuchung hat gezeigt, auf welche Weise das Gefüge, in dem seit dem 19. Jahrhundert die Zugehörigkeit von Welt und Weltgezeiten, Mensch und Menschentümern erfahren wird, die Geschichte ist. Sowohl die Entfaltung der Geisteswissenschaften wie der Naturwissenschaften gehört in dieses Gefüge hinein[13].

In diesem Schlußkapitel wurde versucht — in Entsprechung dazu —, die Offenbarung Gottes und das Wesen der Theologie in ihrer Geschichtlichkeit zu denken.

---

[13] Vgl. S. 69—79, 219—223, 262—269, 272—275, 346—354.

So ist wohl dieser Arbeit, welche dem Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert nachdachte und dabei sowohl auf das Phänomen der Geschichte wie die daraus resultierende Geschichtlichkeit der Wissenschaften und ihrer Methoden blickte, angemessen, abschließend wenigstens skizzenhaft die Methode geschichtlicher Theologie zu zeichnen. Eine solche Skizze ist nichts anderes als der Versuch, jene Grundzüge aufzuweisen, die den Brückenschlag der Theologie in unserer Zeit bestimmen.

Ist Theologie jeweils ein Bedenken DEINES vor-denklichen Wortes, welches sich im sterblichen Worte DEINES Zeugen ereignet hat, auf die Totalität der Fragen einer Welt hin, d. h. ein Bedenken dieser Botschaft in ihrer jeweiligen Allgemeinheit, und läuft alles Fragen unserer Zeit — alles Fragen nach dem und jenem, alles Fragen nach Gründen — letztlich in der Geschichte als Frage zusammen, dann ist diese Botschaft geschichtlich zu befragen und auszulegen. Das bedeutet zunächst — entsprechend der Droysenschen Charakteristik geschichtlicher Forschung[14] —, daß die Quellen, welche jene Botschaft enthalten, aufzusuchen und kritisch zu sichten sind: die maßgebenden Quellen, das Zeugnis DEINES Zeugen, wie es sich in Kraft als DEIN Wort in der Urgemeinde bewährt; die nachgeordneten, großen parabolischen Worte, in welchen sich die Gemeinde miteinander verbunden wußte und denen so verbindlicher Charakter zukam; die theologischen Werke, aber auch die Denkmäler, die Lebensäußerungen der Gemeinde in Feier und Alltag, und die Überreste, welche von ihrem Leben in der Um-kehr durch DICH verborgen Zeugnis ablegen.

Die Kritik an den Quellen, Denkmälern und Überresten vermittelt diese in ihrer Gestalt- und Dokumentenhaftigkeit je in ihre Zeit, ihr Beziehungsgeflecht hinein, ortet und klärt sie — auch nach ihren verschiedenen, übereinander lagernden Schichten. Die kritische Arbeit stellt so einen ersten, zwar vorläufigen aber unerläßlichen Brückenschlag dar, da der Mensch — bei der Ortung jener Quellen, Denkmäler und Überreste — ja seine eigene Herkunft mitbringt und sich beide geschichtlichen Orte und Herkünfte im kritischen Gange zu einer nun vertrauten Landschaft zusammenschließen, in

[14] Vgl. S. 108—128.

der die in den Quellen, Denkmälern und Überresten sich bezeugende Sache unverhüllt, wenn auch fremdartig, sich dem Blick darbietet.

In diesem Sinne gehört an die Seite einer kritischen Untersuchung der maßgeblichen Zeugnisse — konkret gesprochen der kritischen Bibelwissenschaft — eine kritische Untersuchung der großen verbindlichen, parabolischen Worte der Gemeinde — eine Dogmen- und Bekenntniskritik — ebenso wie eine kritische Erhellung der theologischen Klassiker, der Lebensäußerungen der Gemeinde — etwa der Liturgie, der Denkmäler usw.

Die sich aus der kritischen Klärung der Quellen, Denkmäler und Überreste erhebende Sache der Theologie trägt die Züge einer doppelten Fremdheit und somit einer doppelten Fraglichkeit. Sie ist einer eigenen Weise von Interpretation bedürftig. Eine erste Weise von Fremdheit und Fraglichkeit rührt daher, daß die Quellen uns verklungene Worte einer entlegenen Zeit sagen. So wird ihr Verständnis sich nur erschließen in einer jeweiligen Vermittlung dieser Worte — dies meint hier auch die „Aussagen" etwa der Denkmäler usw. — in die Bedeutungszusammenhänge ihrer Zeit hinein. Hinschtlich dieser Art von Interpretation trägt die theologische Arbeit die Züge historischer, philologischer, archäologischer Wissenschaftlichkeit. In dieser erschließenden Tätigkeit ereignet sich eine wenigstens anfängliche Vermittlung heutiger und damaliger Bedeutungsstrukturen. So gehört zu dieser Art von Forschung — als Entsprechung — eine ausdrückliche Erhellung heutiger Bedeutungs- und Gesellschaftsstrukturen, in welchen die Botschaft heute verständlich zu verkünden ist. Das Verstehen hält sich hier — in beiden Forschungsrichtungen — noch in jener Objektivität, welche, von der Weise historischer und philologischer Feststellung herrührend[15], das in den Zeugnissen Zugesagte noch wie ungesagt läßt.

Damit wird jener zweite, tiefer reichende Charakter von Fremdheit und Fraglichkeit berührt, der aus dem durchgängig parabolischen Zuge jener zu verstehenden Zeugnisse herstammt. In jenen Zeugnissen, der ursprünglichen Botschaft DEINES Gesandten wie den antwortenden späteren Zeugnissen der Gemeinde, wird ja das jeweilige Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit als

---

[15] Vgl. S. 272—275.

in DICH auf- und freizugebendes vollzogen, da es von DIR her ereignet ist. Die Interpretation hat so jeweils über den engeren, innergeschichtlichen und washaften Bedeutungszusammenhang hinauszufragen nach dem Gefüge im ganzen, von welchem jenes Wort spricht. Die Erhellung jenes damaligen Gefüges in seinem Ereignischarakter, welche sich nur entfalten kann in der gleich-zeitigen Erhellung des derzeitigen Gefüges in seinem Ereignischarakter, aber ist keine einzelwissenschaftliche Aufgabe mehr, sondern eine philosophische. Zum Wesen der Philosophie gehört es ja, die radikalste, alles ein- und umschließende Frage zu stellen. Erst wo sich die theologische Interpretation in den Raum des Denkens selbst freigibt, kommt der in den Zeugnissen sich aussprechende Gedanke in seiner — von der Um-kehr her erwirkten — Bewegung des Überstiegs selbst in den Blick, beginnt das Wort des Zeugnisses vom Eigenen zu sprechen. Es wird die Ebene der Wesentlichkeit gewonnen, auf welcher allein der Zeuge und der mögliche Hörer einander wesentlich werden können. Auf diese Weise gehört das Philosophieren *in* das Geschehen der Theologie hinein, nicht nur hier- oder dahin als ihr Vor- oder Unterbau, sondern als das Worin, in welchem sich die theologische Interpretation jeweils vollziehen muß. Von ihrem Worin her kommt der theologischen Interpretation jener Charakter der Freiheit und Verantwortlichkeit zu, der jede echte theologische Interpretation zu einem hoffenden Wagnis auf und in die abgründige Frage ihrer Zeit, verstanden als die ganze Fraglichkeit von Zeit und Sein, werden läßt. Dieser Charakter der theologischen Interpretation zeigt sich besonders im Blick auf andere Zeugnisse des Heiligen. Da in das philosophische Denken, welches der Theologie innerlich ist, jeweils das Bedenken des Heiligen in seinen verschiedenen Gestalten, wie es sich in den Gefügen von Welt und Welten, Mensch und Menschheit ankündigt, eingeschlossen ist, so trägt die theologische Interpretation immer auch den Charakter der freien, verantwortlichen, d. h. sich aussetzenden, fragen lassenden und so allein dialogischen Zuwendung zu anderen Zeugnissen vom Heiligen, die aus anderen heiligen Gemeinschaften herrühren.

Die Interpretation selbst wird sich entlang jenen Fugen entfalten, in denen sich das Gefüge der Geschichte fügt: Mensch und Seiendes vergehend in den Aufgang, aufgehend ins Vergehen, die „Verfas-

sung" des Menschen in dem gefährdenden Hindurchgang durch die Wirk-lichkeit, Welt und Weltgezeiten im Ereignis der Tradition, welche Zukunft eröffnet, dies alles aber gefaßt im Zeugnis der Geschichte und der sich daraus bildenden Gemeinde. In aller Fügung aber wird die Theologie DEIN je zuvorkommendes und einbehaltendes Fügen ansagen. Solche Interpretation wird stets den doppelten Zug der Zusage und Richte aufweisen, sie wird die aus der Zusage erwachsende Orientierung und Ausrichtung darzulegen haben.

Droysen nennt als letztes Element der Methode die Darstellung[16]. Die Darstellung, gleich ob es sich um den mündlichen Lehrvortrag oder das geschriebene Wort handelt, besitzt den Charakter des Werkes. Das Werk ist der Ausdruck, die gestalthafte Verdichtung, in der Theologie sich zeitigt. Erst in der Darstellung ist Theologie ein λέγειν ,erst dort wird sie wirk-lich und ereignet sich so.

Entsprechend dem Vermittlungscharakter der einzelnen methodischen Schritte ergeben sich verschiedene Typen von Darstellung, in denen Theologie auf je unterschiedliche Weise erscheint:

Die Theologie wird überall dort nur gleichsam indirekt als das letzte Woher und Wohin der vermittelnden Bewegung auftauchen, wo sich die Darstellung als Untersuchung kritischer oder interpretatorischer Art gibt, welche sich der geschichtlichen Erhellung eines Komplexes *innerhalb* des Gefüges oder des ereigneten Gefüges selbst in jener bzw. dieser Zeit zuwendet, um daraus eine Ortung der Quellen, den Bedeutungszusammenhang jener Worte, die bezeugte Welt oder das Wohin, den Ort zu gewinnen, in welchem jene Worte oder die verborgen sich ankündigende Sache heute zielen. In allen diesen Darstellungen tritt der Weg oder der Prozeß der Vermittlung selbst vor Augen. Insofern tragen diese theologischen Arbeiten den Charakter von Beiträgen zur Theologie.

Die Theologie selbst wird aufgehen, wo nicht mehr der Weg der Vermittlung, sondern in der Vermittlung die vermittelnde Sache aufstrahlt und den Prozeß der Vermittlung in sich aufhebt, d. h. wo im Werke selbst Theologie als Brückenschlag sich ereignet. Entsprechend der eigentümlichen Dialektik von Wirk-lichkeit und Ereignis[17] werden in einer Darstellung nie alle geschichtlichen Zeug-

[16] Vgl. S. 124. [17] Vgl. S. 383—388.

nisse in gleicher Weise in ihre Möglichkeiten und Verweisungszusammenhänge hinein erarbeitet werden können. Ebenso wird die Erschließung des jetzigen Gefüges von Geschichte nie in gleich gültiger Weise für das ganze Zusammen von Welt und Welten, Mensch und Menschentümern erfolgen können.

Von daher wird der in der Darstellung erfolgende Brückenschlag immer — hinsichtlich beider Seiten — ein begrenzter sein. Jede theologische Darstellung trägt als Werk die Züge von Endlichkeit an sich. Die theologische Darstellung bleibt immer Stückwerk. So differenziert sich Theologie in der Darstellung vom Woher ihres Übersetzens her zur Bibeltheologie, Dogmen- oder Bekenntnistheologie, Theologie der theologischen Klassiker usw. Sie entfaltet sich umgekehrt vom Zielort des Übersetzens her in eine Theologie, welche die charakteristische Färbung dieser oder jener Welt hat oder insbesondere auf diese oder jene Gruppe von Menschen zugesagt ist. So besondert sich Theologie etwa zur „katholischen" oder „evangelischen" Theologie, d. h. einer theologischen Darstellung, welche sich vornehmlich an die der Gemeinde Angehörigen wendet, die durch einen bestimmten Traditionsstrom geprägt sind. Solche Theologie wäre zum Gebrauch innerhalb der Gemeinde bestimmt. Sie mag sich dann nochmals differenzieren hinsichtlich der Etappe der Um-kehr der Gemeindeglieder, welche sie insbesondere ins Auge faßt: Man kann hier an eine mehr einführende oder eine mehr fortführende, geistlichere Darstellung der Theologie denken.

Ein anderer Typ von Theologie wäre etwa die ökumenische Theologie, welche auf den Brückenschlag zu anderen Gemeinden zielt, oder eine „Missionstheologie", verstanden als eine Theologie der Begegnung mit Menschen, die der Gemeinschaft ferne stehen, aus gänzlich verschiedenen Herkünften stammen. In allen diesen Typen von Darstellungen kann dann der Akzent nochmals stärker auf den Zu-sage- oder Richtecharakter der Botschaft gelegt werden, ein mehr „dogmatischer" oder „moraltheologischer" Typus von Darstellung entstehen.

In allen diesen je endlichen Darstellungen aber — sofern sie gelungen sind — winkt und erscheint je die eine Theologie, die eine Übersetzung DEINER Botschaft aus ihrer damaligen Gestalt in das heutige Gefüge, so daß der gemeinte Hörer nicht nur als jener

besondere, aus der oder jener Welt herstammende, sondern als der durch jene Tradition gerade geschichtlich ins Ganze gefügte Mensch die Glaubwürdigkeit der Botschaft zu erkennen vermag und hörend so vor-bereitet wird in das Ereignis DEINES Wortes hinein.

Die Glaubenskraft der Gemeinde, ihre Treue zur Sendung in alle Welt aber wird sich darin bewähren, daß sie jene Vielfalt theologischer Darstellungstypen, welche in der je schwebenden, nicht fixierten Mitte der einen Theologie zusammengehören, als Vorbereitung ihrer eigenen Sendung gleichsam hervortreibt, bejaht, wie sich umgekehrt die Glaubenskraft und die Treue zur Sendung für ihre Theologen darin erweisen wird, daß sie ganz hingegeben an die Botschaft und ganz hingegeben an die Menschen denken, auf daß ihrer theologischen Darstellung jene „Genauigkeit" und Geistesfülle zuwachse, welche ihre theologische Arbeit alleine zum Dienst für die Gemeinde, für die Welt und damit für DICH werden läßt.

LITERATURVERZEICHNIS

Aristotelis: De Anima. Hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1956.
— Politica. Hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1957.
Ast, Fridrich: Lexikon Platonicum sive Vocum Platonicarum Index, Darmstadt 1956.
Augustinus, Aurelius: Confessiones. Hrsg. von J. Bernhart, München 1955.
— Contra Julianum, haeresis pelagianae defensorem. Migne, Patrologia Lat. t XLIV, Paris 1865, Sp. 641—874.
Baring, Nina: Wilhem Diltheys Philosophie der Geschichte (Masch. Diss. Freiburg), Bückeburg 1936.
Bauer, Gerhard: Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963.
Becker, Berta: Johann Gustav Droysens Geschichtsauffassung, Hamburg 1928.
Boeckh, August: Enzyklopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften. Hrsg, von Ernst Bratuschek, Leipzig 1877.
Boehm, Rudolf: „Erklären" und „Vorstehen" bei Dilthey, in: Zeitschrift f. philosophische Forschung 5 (1950/51) 410—417.
Bollnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart [2]1955.
Bonitz, Hermann: Index Aristotelicus, Darmstadt 1960.
Bossuet, Jacques-Bénigne: Sermons choisis, Paris o. J.
Braniß, Christlieb Julius: Die Logik in ihrem Verhältnis zur Philosophie geschichtlich betrachtet, Berlin 1823.
— System der Metaphysik, Breslau 1834.
— Geschichte der Philosophie seit Kant, 1. Teil, Breslau 1842.
— Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium, Breslau 1848.
— Über atomistische und dynamische Naturauffassung, in: Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft zu Breslau, 1. Bd., Breslau 1858, 303 bis 328.
Brunner, August: Geschichtlichkeit, Bern und München 1961.
Bultmann, Rudolf: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, in: Zeitschrift f. Theologie und Kirche NF 11 (1930) 339—364.
— Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.
Burkhart, Anton: Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis, in: Freiburger theol. Studien H. 79, Freiburg-Basel-Wien 1962.
Casper, Bernhard: Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964) 161—179.
Casper, Hemmerle, Hünermann: Besinnung auf das Heilige, Freiburg 1966.
Condorcet, M. Jean: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Hrsg. von W. Alff, Frankfurt a. M. 1963.

Darlapp, Adolf: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Theologie, in: Mysterium salutis. Hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 1—156.

Deißler, Hans Herbert: Die Geschichtlichkeit bei Wilhelm Dilthey (Masch. Diss.), Freiburg 1949.

Descartes: Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Météores. Et la Géométrie. Qui sont des essais de cette Méthode, Leyden 1637.

Diether, Otto: Leopold von Ranke und Johann Gustav Droysen. Eine Parallele, in: Preußische Jahrbücher 142 (1910) 1—20.

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften, Bd. I—XII, XIV, Stuttgart - Göttingen [5]1959, 1966.

— Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, Stuttgart - Göttingen [2]1960.

— Schleiermacher, in: Westermanns Monatshefte 5 (1859) 602—614.

— Ferdinand Christian Baur, in: Westermanns Monatshefte 18 (1865) 581—599 (Pseudonym: Wilhelm Hofner).

— Phantastische Geschichtserscheinungen von Goethe, Tieck, Otto Ludwig, in: Westermanns Monatshefte 20 (1866) 258—265.

— Über Gotthold Ephraim Lessing, in: Preußische Jahrbücher 19 (1867) 117 bis 161, 271—294.

— Hölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns, in: Westermanns Monatshefte 22 (1867) 155—165.

— Leben Schleiermachers, Bd. I. Hrsg. von H. Mulert, Berlin - Leipzig [2]1922.

— Heinrich Heine, in: Westermanns Monatshefte 40 (1876) 147—155; 311—320; 478—491.

— Über die Einbildungskraft der Dichter, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie 10 (1878) 42—104.

— Briefe Kants an Beck, in: Archiv für Geschichte der Philosophie ([2]1889) 592—650.

— Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte. Hrsg. von Herman Nohl, Göttingen 1954.

— Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Stuttgart - Göttingen [13]1957.

— Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Hrsg von Herman Nohl u. Georg Misch, Stuttgart - Göttingen [2]1957.

— Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Hrsg. von H. G. Gadamer, Frankfurt a. M. 1949.

— Briefe Wilhelm Dilthey's an Rudolf Haym, 1861—1873. Hrsg. von Erich Weniger, Berlin 1936.

— Briefwechsel mit Paul Yorck v. Wartenburg, s. u. Wartenburg.

Diwald, Hellmut: Das historische Erkennen. Untersuchungen zum Geschichtsrealismus im 19. Jahrhundert, in: Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte II, Leiden 1955.

— Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte (Veröffentlichungen d. Ges. f. Geistesgeschichte, Bd. 2) Göttingen 1963.
Döring, Wolfgang: Rezension: Der junge Dilthey, Leipzig - Berlin 1933, in: Göttingische gelehrte Anzeigen 197 (1935) 241—246.
— Dilthey als politischer Historiker, in: Die Erziehung, Leipzig 13 (1938) 40 bis 48, 92—95.
Dormagen, Hugo: Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis, in: Scholastik 29 (1954) 363—386.
Dove, Alfred: Ausgewählte Aufsätze und Briefe. Hrsg. von Friedrich Meinecke und Oswald Dammann. 2 Bde., München 1925.
Drey, Johann Sebastian: Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems. — 1812/13, in: Geiselmann, Josef Rupert: Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 235—331.
— Aus den Tagebüchern über philosophische, theologische und historische Gegenstände. 1812—1818, in: Geiselmann, Josef Rupert: Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 99—192.
— Rezension: D. M. Dobmayer, Theologia dogmatica, I, II, 1818, in: Theologische Quartalschrift 1 (1819) 416—440.
— Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: Theologische Quartalschrift 1 (1819) 3—24, 193—210, 369—392, 559—575.
— Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs der Inspiration, in: Theologische Quartalschrift 2 (1820) 387—411, 3 (1821) 230—261, 615—655.
— Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott — ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung, in: Theologische Quartalschrift 8 (1826) 237—284.
— Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, Mainz [2]1844/47.
Droysen, Gustav: Johann Gustav Droysen, Bd. I, Leipzig und Berlin 1910.
Droysen, Johann Gustav: Des Aischylos Werke, 2 Teile, Berlin 1832.
— Geschichte Alexanders des Großen, Berlin 1833.
— Geschichte des Hellenismus. 2 Bde., Hamburg 1836/1843.
— Vorlesungen über die Freiheitskriege. 2 Bde., Kiel 1846.
— Das Leben des Feldmarschalls Grafen Yorck von Wartenburg. 3 Bde., Leipzig 1851—1852.
— Geschichte der Preußischen Politik. 14 Bde., Leipzig 1855—1885.
— Zur Quellenkritik der deutschen Geschichte des siebzehnten Jahrhunderts, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte 4 (1864) 13—55.
— Philosophie der Geschichte, in: Jahresberichte der Geschichtswissenschaft 1 (1878) 626—635.
— Politische Schriften. Hrsg. von Felix Gilbert, München - Berlin 1933.
— Historik. Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hrsg. von Rudolf Hübner, München [4]1960.
— Kleine Schriften zur alten Geschichte. Hrsg. von R. Hübner. 2 Bde., Leipzig 1893/1894.

— Briefwechsel. Hrsg. von Rudolf Hübner. 2 Bde., Stuttgart 1929. [134—167.
Duncker, Max: Johann Gustav Droysen, in: Preußische Jahrbücher 54 (1884)
Ebbinghaus, Hermann: Über erklärende und beschreibende Psychologie, in: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 9 (1896) 161—205.
Erdmann, Benno: Gedächtnisrede auf Wilhelm Dilthey (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse) Berlin 1912.
Fechner, Gustav Th.: Vorschule der Ästhetik, Leipzig 1876.
— In Sachen der Psychophysik, Leipzig 1877.
Fenske, Walter: Johann Gustav Droysen und das deutsche Nationalstaatsproblem. Ein Beitrag zur Geschichte der Frankfurter Nationalversammlung von 1848 bis 1849 (Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Bd. 2) Erlangen 1930.
Frey-Rohn, Liliane: Die Grundbegriffe der Diltheyschen Philosophie, Zürich 1934.
Frischeisen-Köhler, Max: Wilhelm Dilthey als Philosoph, in: Logos 3 (1912) 29—58.
Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.
Geiselmann, Josef Rupert: Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey, in: Theologische Quartalschrift 111 (1930) 49—117.
— Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940.
— Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Freiburg 1955.
— Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. 3), Freiburg 1959.
— Die Katholische Tübinger Schule, ihre theologische Eigenart, Freiburg 1964.
Gilbert, Felix: Johann Gustav Droysen, in: Pommersche Lebensbilder. Hrsg. v. d. Landesgeschichtl. Forschungsstelle für Pommern, Bd. 1, Stettin 1934, 141—154.
— Johann Gustav Droysen und die preußisch-deutsche Frage, in: Beiheft 20 der Historischen Zeitschrift, München/Berlin 1931.
Groethuysen, Bernard: Idée et Pensée. Réflexions sur le Journal de Dilthey, in: Recherches Philosophiques, Paris 4 (1934/35) 371—376.
Gründer, Karlfried: Entstehungsgeschichtliche Voraussetzungen für Yorcks Frühschrift, in: Colloquium philosophicum, Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel - Stuttgart 1965, 58—71.
— Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen (Masch. Habilitationsschrift), Münster 1965.
Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit, Berlin 1857.
Hegel, Georg W. F.: System und Geschichte der Philosophie. Hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1944.
— Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
— Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Jubiläumsausgabe, Bd. 16, Stuttgart [3]1959.
— Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Jubiläumsausgabe, Bd. 18 u. 19, Stuttgart [3]1959.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen [7]1953.
— Vom Wesen des Grundes, Halle 1929.
— Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947.
— „Das Ding", in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 163—181.
— Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957.
— Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961.
Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Carlsruhe 1784—1791.
Hinrichs, Carl: Ranke u. die Geschichtstheologie der Goethezeit, Göttingen 1954.
Hintze, Otto: Johann Gustav Droysen und der deutsche Staatsgedanke im 19. Jh., in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 88 (1930) 1—21.
— Johann Gustav Droysen, in: Historische und Politische Aufsätze, Bd. 4. Deutsche Bücherei, Bd. 100/101, Berlin o. J. 87—143 (Abdruck aus Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 48, Leizpig 1903, 82—114).
Hock, Wolfgang: Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche. Droysen und die Frankfurter Mitte, Münster 1957.
Höfer, Josef: Vom Leben zur Wahrheit, Freiburg i. Br. 1936.
— Das Lebenswerk Wilhelm Diltheys in theologischer Sicht, in: Theologische Quartalschrift 115 (1934) 1—61, 319—360, 471—490; 116 (1935) 189—202.
Horwicz, Adolf: Die Analyse der qualitativen Gefühle, Magdeburg 1878.
Hübner, Rudolf: Johann Gustav Droysens Vorlesungen über Politik, in: Zeitschrift für Politik 10 (1917) 325—376.
Humboldt, Wilhelm von: Gesammelte Schriften. Hrsg. i. Auftr. d. Preuß. Akad. d. Wissenschaften von Albert Leitzmann und Bruno Gebhardt, Bd. III, IV, Berlin 1904.
— Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes. Wiederabdruck Bonn 1960.
Hünermann, Peter: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier, Freiburg - München 1962.
— Der Reflex des deutschen Idealismus in der Katholischen Tübinger Schule, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965) 48—74.
— Die Geschichte und das Heilige, in: Casper, Hemmerle, Hünermann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg - Basel - Wien 1966, 124—152.
Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Halle a. d. S. 1900/1901.
— Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos 1 (1910/11) 289—341.
Kamerbeek, J.: Dilthey versus Nietzsche. Anhang: Dilthey und Nietzsche über historische Bildung, in: Studia philosophica, Basel 10 (1950) 52—82, 82—84.
Kamlah, Wilhelm: „Zeitalter" überhaupt, „Neuzeit" und „Frühneuzeit", in: Saeculum 8 (1957) 313—332.
Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: E. v. Aster, Immanuel Kants populäre Schriften, Berlin (o. J.) 1—9.
— Kritik der reinen Vernunft, Riga [2]1787.
— Werke. Hrsg. von Ernst Cassirer, Berlin [2]1921—1923.
Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965.

Kaufmann, Fritz: Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928) 1—235 (Sonderdruck Halle 1928).
— Yorcks Geschichtsbegriff, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8 (1930) 306—323.
— Geschichtsphilosophie der Gegenwart, in: Philosophische Forschungsberichte Nr. 10, Berlin 1931.
— Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, in: Archiv für Philosophie 9 (1959) 177—213.
Kleutgen, Joseph: Die Theologie der Vorzeit, Bd. 3, Münster 1860.
— Die Philosophie der Vorzeit, Bd. 1, Innsbruck [2]1878.
Krüger, Gerhard: Grundfragen der Philosophie, Geschichte — Wahrheit — Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1957.
Kuhn, Johann Ev.: Das Leben Jesu, wissenschaftl. bearbeitet, 1. Bd., Mainz 1838.
— Über Glaube und Wissen, in: Theologische Quartalschrift 21 (1839) 382—503.
— Katholische Dogmatik, Bd. I u. II, Tübingen 1846/1857, I [2]1859.
— Die historisch-politischen Blätter über eine freie katholische Universität Deutschlands und die Freiheit der Wissenschaft, Tübingen 1863.
— Die Wissenschaft und der Glaube, mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage, Schlußwort an die Historisch-politischen Blätter, in: Theologische Quartalschrift 46 (1864) 583—645.
Landgrebe, Ludwig: Diltheys Stellung in der deutschen Geistesgeschichte, in: Geistige Arbeit 3 (1936) Nr. 20 1 f.
— Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928) 237—366.
Liebert, Artur: Wilhem Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100. Geburtstage des Philosophen, Berlin 1933.
Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen, Stuttgart 1965.
Lorenz, Heinz: Das Bewußtsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9 (1959) 59—68.
Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart [4]1958.
— Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart [4]1961.
Meinecke, Friedrich: Johann Gustav Droysen. Sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung, in: Historische Zeitschrift 141 (1929) 249—287.
— Die Entstehung des Historismus, München [2]1958.
— Droysens Historik, in: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, Stuttgart [5]1951.
Meister, Ernst: Die geschichtsphilos. Voraussetzungen von Johann Gustav Droysens Historik, in: Historische Vierteljahrsschrift 23 (1926) 25—63, 199—221.
Misch, Georg: Dilthey versus Nietzsche, in: Die Sammlung, Göttingen 7 (1952) 378—395.
— Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn 1930.

— Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys, Frankfurt 1947.
— Vorbericht des Herausgebers, in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, VII—CXVII, Stuttgart-Göttingen [5]1959.
Möhler, Johann Adam: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Hrsg. von J. J. Ignaz Döllinger, Regensburg 1840.
— Kirchengeschichte. Hrsg. von Pius B. Gams, Regensburg 1867.
Nietzsche, Friedrich: Werke. Hrsg. von K. Schlechta, Bd. III, München (o. J.).
Ott, Heinrich: Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit, in: Theologische Rundschau NF 21 (1953) 63—96.
Pascal, Blaise: Pensées. Hrsg. von Brunschvicg, Paris (Hachette) o. J.
Pflaum, Chr. D.: Johann Gustav Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft. Geschichtliche Untersuchungen. Hrsg. von Karl Lamprecht, 5. Bd., 2. H., Gotha 1907.
Ranke, Leopold von: Sämtliche Werke, Leipzig 1867 ff.
— Weltgeschichte, Berlin 1883 ff.
— Das Briefwerk, Hamburg 1949.
— Über die Epochen der neueren Geschichte, Stuttgart 1955.
Renthe-Fink, Leonhard von: Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 3. F. Nr. 59, Phil.-hist. Kl.) Göttingen 1964.
Richter, Ferdinand: Johann Gustav Droysen und seine sittliche Welt (Masch. Diss.), Wien 1938.
Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920.
Rosenzweig, Franz: Hegel und der Staat, Bd. I, München-Berlin 1920.
— Der Stern der Erlösung, Heidelberg [3]1954.
Rothacker, Erich: Johann Gustav Droysens Historik, in: Historische Zeitschrift 161 (1940) 84—92.
Schaerr, Heinz: Das Verstehen. Zur 40. Wiederkehr von Wilhelm Diltheys Todestag, in: Schweizer Rundschau, Einsiedeln 51 (1951/52) 586—590.
Scheeben, Matthias J.: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Freiburg 1948.
Scheler, Max: Abhandlungen und Aufsätze, 2. Bd., Leipzig 1915.
— Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern-München [2]1960.
Schelling, Friedrich W. J.: Werke. Hrsg. von M. Schröter, München 1927.
Schlegel, Wolfgang: Der Standort Diltheys und Yorcks von Wartenburg, in: Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960) 44—59.
Schleiermacher, Friedrich: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Hrsg. von H. Scholz, Leipzig 1910.
— Hermeneutik. Hrsg. von Heinz Kimmerle (Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. [1959] 2) Heidelberg 1959.
— Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Bd. 3/4. Hrsg. von Wilhelm Dilthey, Berlin 1861/1863.
Schmitz, Hermann: Rezension: P. Yorck v. Wartenburg, Bewußtseinsstellung

und Geschichte, Tübingen 1956, in: Philosophische Rundschau 7 (1959) 17 bis 30.

Schnabel, Franz: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 3, Freiburg 1934.

Schneider, Georg H.: Der tierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der tierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Tierreich als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre, Leipzig 1880.

Schramm, Erich: Erinnerungen an Wilhelm Dilthey, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Leiden-Heidelberg 7 (1955) 355—358.

Schulenburg, Sigrid von der: Rezension: Fritz Kaufmann, Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, Halle 1928, in: Deutsche Literaturzeitung 50 (1929) 1474—1480.

Schultz: Wesen und Begründung der Religion bei Wilhelm Dilthey, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 2 (1921) 21—45.

Schultz, W.: Der Einfluß lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte, in: Archiv für Reformationsgeschichte 39 (1942) 108—142.

Sigwart, Christoph: Logik, Bd. I u. II, Tübingen 1873.

Simmel, Georg: Die Probleme d. Geschichtsphilosophie, München u. Leipzig [5]1923.

Sommerfeld, Hans: Wilhelm Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften", Berlin 1927.

Spranger, Eduard: Wilhelm Dilthey. Eine Gedächtnisrede, Leipzig 1912.

— Rezension: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. IX, in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts 25 (1935) 222—226.

Staudenmaier, Franz Anton: Der Pragmatismus der Geistesgaben, in: Theologische Quartalschrift 10 (1828) 389—432, 608—640.

— Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie, Mainz 1834, [2]1840.

— Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt/M. 1834.

— Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst, Mainz 1835.

— Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums, Gießen 1837.

— Kritik des Hegelschen Systems, Mainz 1844.

— Die christliche Dogmatik, Freiburg i. Br. 1844, 1848, 1852.

Stein, Arthur: Der Begriff des Verstehens bei Dilthey, Tübingen [2]1926.

Stenzel, Julius: Über Diltheys Verhältnis zu Hegel, in: De Idee, Utrecht 12 (1934) 1—16.

— Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart. Phil. Vorträge, veröff. v. d. Kantgesellschaft, Nr. 33, Berlin 1934.

Suter, Jean François: Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey. Studia Philosophica, Suppl. 8, Basel 1960.

Thomas von Aquin: Summa Theologiae, Taurini-Romae 1948.

Trendelenburg, Adolf: Historische Beiträge zur Philosophie, 3 Bde., Berlin 1846—1867.

Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften, Bd. III. Tübingen 1922.

Tumarkin, Anna: Wilhelm Dilthey, in: Archiv f. Philosophie, 1. Abt. Archiv f. Geschichte d. Philosophie 25 NF 18 (1911/12) 143—153.

— Ein Versuch Diltheys Leben aus ihm selbst zu verstehen, in: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstage, Basel 1934.

Turgot, Anne Robert Jacques: Oeuvres. Hrsg. von E. Daire, Paris 1844.

Unger, Rudolf: Weltanschauung und Dichtung. Zur Gestaltung des Problems bei Wilhelm Dilthey, Zürich 1917.

Urner-Astholz, Hildegard: Das Problem „Geschichte" untersucht bei Johann Gustav Droysen (Historische Studien 231) Berlin 1933.

Vico, Giambattista: La Scienza Nuova Seconda. Hrsg. von F. Nicolini, Bari 1953.

Voltaire, François Marie A.: Oeuvres historiques. Hrsg. v. R. Pomeau, Paris 1957.

Wach, Joachim: Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey (Philosophie u. Geschichte, H. 11) Tübingen 1926.

— Das Verstehen, 3 Bde., Tübingen 1926—1933.

Waltershausen, Bodo Sartorius von: Der junge Dilthey, in: Blätter für deutsche Philosophie, Berlin 8 (1934/35) 163—172.

— Die Publizistik Wilhelm Diltheys, in: Blätter für deutsche Philosophie, Berlin 12 (1938) 50—93.

Wartenburg, Paul Yorck von: Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles, Berlin 1866.

— Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Hrsg. von Sigrid v. d. Schulenburg (Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 1, Hrsg. von Erich Rothacker) Halle 1923.

— Italienisches Tagebuch. Hrsg. von Sigrid v. d. Schulenburg, Darmstadt [1]1927; Leipzig [2]1939; Leipzig [3]1941.

— Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß. Hrsg. von Iring Fetscher, in: Archiv für Philosophie 9 (1959) 214—289.

— Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preußen. Hrsg. von Jürgen v. Kempski, in: Archiv für Philosophie 9 (1959) 285—312.

— Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß. Hrsg. von Iring Fetscher, Tübingen 1956.

— Vgl. Gründer, Karlfried: Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, dort weitere Briefe und Schriften Yorcks.

Welte, Bernhard: Heilsverständnis, Freiburg i. Br. 1966.

— Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965.

Wenzel, Paul: Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961.

Wittram, Reinhard: Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses, Göttingen 1958.

— Das Faktum und der Mensch. Bemerkungen zu einigen Grundfragen des Geschichtsinteresses, in: Historische Zeitschrift 185 (1958) 55—87.

Wundt, Wilhelm: Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1874.

PERSONENREGISTER

Imprimatur. — Freiburg im Breisgau,
den 2. Mai 1967
Der Generalvikar: p. t. Dr. Vetter